VOLUMEN X MCMXLIV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1944

EUGENIO TISSERANT

S. R. E. CARDINALI PRESBYTERO

S. C. PRO ECCLESIA ORIENTALI SECRETARIO

DE STUDIIS ORIENTALIBUS OPTIME MERITO

SEXAGESIMUM VITAE ANNUM COMPLENTI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

OBSEQUENTER DICANT

Sull'autore del *De titulis Psalmorum* stampato fra le opere di S. Atanasio

Al volume presente in onore dell'Emo Porporato, per molti anni mio generoso validissimo collaboratore, non posso, e non voglio per sentimento profondo di venerazione, di riconoscenza e di affezione, scusarmi dal concorrere, sebbene la brevità del tempo, già preoccupato da urgenti lavori e operazioni in momento quanto mai difficile ed angoscioso, non mi permetta altro che esporre un fatto, rivelatomisi da poco, il quale sembra risollevare un problema di autenticità ormai riconosciuta a quanto appariva: il problema cioè dell'autore della brevissima esposizione del Salterio pubblicata coll'impropria denominazione *De titulis Psalmorum*, che tuttavia per brevità conservo, come di S. Atanasio Alessandrino da Nicola Antonelli qui in Roma nel 1746 (1).

Il problema io non sono in grado, nè avrò mai l'agio di trattarlo in modo soddisfacente, essendo a ciò necessario estendere le ricerche a manoscritti fuori delle mie mani e agli altri commenti dello stesso autore, e quindi lascio ad altri più libero e più in forze l'onore di scioglierlo; per me implicatovi è già molto di compiere il dovere di riproporlo dopo quaranta e più anni che ne ho sostenuto una soluzione diversa. Nel nostro campo anche i frutti più magri solo lentamente maturano, e fossero sempre durevoli!

* * *

Adunque sembra invalsa l'opinione che quell'opera sia di Esichio prete di Gerusalemme, morto non molto dopo il 450, e oltre agli argomenti tratti dal contenuto rispondente

(1) Ristampata a Padova nel t. III delle opere di S. Atanasio (1777), donde *P. G.* XXVII, 649 sgg., che cito.

nella sostanza e nella forma a quello di altre opere riconosciute di Esichio, si è addotta l'autorità di parecchie catene manoscritte con estratti di essa sotto il nome di Esichio. Chi vuole veda gli scritti indicati in nota (1).

Però da ora in poi converrà tenere in conto un'altra catena, quella del Vatic. gr. 2057 (2), la quale contiene molti estratti col nome di Esichio, provenienti dal commento più ampio e più sicuramente attribuitogli, di cui ci sono pervenuti, per tradizione diretta, le esposizioni dei Salmi IX, XXXVI-XLVII, LI-CVIII e CXVIII (3), e contiene pure non pochi estratti del *De tit.* ma sotto il nome ben diverso Ἐφραίμ: catena conosciuta anche dal nostro Mgr. R. Devreesse che vi ha contato più di 40 estratti dal S. LI, 20 al CXLIX, e non conoscendone la provenienza li suppose del santo Dottore Siro (4). E converrà tenere altresì in conto la catena ben diversa del Vatic. gr. 752, ben noto per le sue miniature (5), la quale riporta parimenti col nome di Efrem al S. XCIII, 23, un passo del *De tit.* assente dall'altra catena e perciò è testimonianza indipendente della nuova inattesa attribuzione.

Questo passo, da gran tempo stampato nel t. II grecolatino dell'opere di S. Efrem (Roma 1743), p. 424, benchè non per intero, ognuno può accertarsi che viene dal *De tit.*

(1) M. FAULHABER, *Hesychii Hieros. Interpretatio Isaiae* (1900), p. XVI sgg.; G. MERCATI, *Note di letteratura bibl. e cristiana antica* (*Studi e Testi* 5, 1901), 145 sgg.; R. DEVREESSE, *La chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro* in *Revue biblique*, XXXIII (1924), 500 s., e *Chaînes exégétiques grecques* nel *Supplément du Dictionnaire de la Bible* I (1928), 1134 sg.; A. RAHLFS, *Psalmi cum Odis* (1931), 67; e cf. anche O. BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchlichen Literatur*, IV (1924), 258 sgg.; K. JÜSSEN nel *Lexikon für Theologie u. Kirche*, IV (1932), 1032 sg.; B. ALTANER, *Patrologia* (1940), 228.

(2) Sopra questa catena, della quale nessun altro esemplare è indicato da G. KARO et I. LIETZMANN, *Catenarum graecarum Catalogus*, p. 25, v. l'appunto che rigetto alla fine (pp. 19-22) perchè lunghetto.

(3) Cf. DEVREESSE, *Chaînes exég.*, 1135; *Rev. bibl.*, XXXIII, 503-521.

(4) *Chaînes exég.*, 1124-5.

(5) KARO=LIETZMANN, p. 58 sg.; RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, p. 255. KARO e L. indicano l'uno o l'altro foglio di alcuni mss. di catene con un estratto di Efrem (cat. VIII, XII, XVII), ma siccome non v'è indicato insieme salmo e verso e il ms. è di biblioteche lontane, lascio ad altri di vedere se vi siano estratti del *De tit.* o di altra opera, genuina o no, di S. Efrem.

Difatti, secondo il ms., dove ha per titolo dentro il testo Ἄλλος, in rosso, e al margine Ἐφραίμ, pur in rosso, esso dice così (1):

Μὴ οἰκείτω ἐν τῇ καρδίᾳ σου δυναστεία τοῦ διαβόλου, ὁ κατὰ πρόσταγμα τοῦ Θεοῦ ἀσκεῖσθαι βουλόμενος: —

Καὶ κατὰ τὴν πονηρίαν αὐτῶν παραδώσει αὐτοὺς εἰς κόλασιν αἰωνίαν: —

Ora la seconda proposizione, omessa nell'ed. di S. Efrem, è identica all'ultima chiosa del Salmo nel *De tit.* (n[i]. 43-44), e la prima proviene dalle chiose agli stichi 36-37, coi quali sono costrutte, e si presenta come segue nei mss. Palat. gr. 44, dell'anno 897, e Regin. gr. 40, del sec. XIII, con un cambiamento di direzione, forse spontaneo, da parte di qualche pio copista:

« Μὴ συμπροσέστω σοι θρόνος ἀνομίας »: μὴ ἐνοικείτω ἐν τῇ καρδίᾳ μ ο υ δυναστεία τοῦ διαβόλου.

« Ὁ πλάσσων κόπον ἐπὶ πρόσταγμα »: ὁ κατὰ πρόσταγμα τοῦ Θεοῦ ἀσκεῖσθαι βουλόμενος.

Resta da provare la mia affermazione rispetto alla catena del Vatic. gr. 2057; ma perchè i frammenti ne sono conosciuti solo vagamente, appena di numero, e questo ridotto alla metà, la proverò indicando tutti gli estratti del *De tit.* a cui è segnato come autore Efrem, a principiare dal Salmo II (2) e non dal LI, e sono almeno 84, senza contare quelli col τοῦ αὐτοῦ bene o male prefisso (3) e i tre, nei

(1) Nè qui nè poi annoterò i vizi notissimi d'itacismo, di accentatura e simili.

(2) Il ms. è mancante del principio: comincia con la fine di un estratto sul Salmo I, 3². Può quindi esservi stata qualche chiosa di Efrem a stichi precedenti, ed anche fra i prolegomeni, che probabilmente non mancarono alla catena, può esservi stato intero o in parte un suo proemio.

(3) Ne indicherò qualcuno da me osservato per avventura e non in seguito ad un'apposita ricerca. Li indico perchè ne risulta o l'interpolazione di un nuovo estratto da altro autore, o uno spostamento di estratti, o uno scambio di nomi succedentisi in una copia anteriore della nostra catena, oppure che il compilatore di questa usò una catena più antica, dove si succedevano estratti di Teodoreto e di Efrem, come negli esempi singoli che riferirò; e perchè di conseguenza nell'uso di essa catena si badi a guardare in ogni caso se l'estratto τοῦ αὐτοῦ sia dell'autore che ora si direbbe indicato, e non del nostro e di un altro diverso.

quali il nome è unito a nomi più illustri [1] e le parole o risultano di alcuno di questi o sono così poche che solo possono riassumere il pensiero comune ed essere di uno, se non forse anche del compilatore medesimo. Ho detto almeno, perchè probabilmente me n'è sfuggito qualcuno, non essendo sempre ben visibili i nomi, apposti irregolarmente ora sopra ora sotto, ora all'uno dei fianchi, ora frammezzo le colonne ed ora nell'interno tra gli estratti, e poco spiccando in molti fogli la scrittura giallastra sopra una pergamena pur giallastra.

Per indicare con precisione i passi, segno il foglio in corsivo, il numero del Salmo e del verso, il nome — che è sempre per disteso 'Εφραίμ — colla semplice iniziale 'Ε., ed il numero dato alle chiose del rispettivo Salmo nell'ed. dell'Antonelli, che è su per giù quello degli stichi, in cui erano divisi i Salmi nel Salterio adoperato dall'autore. Però l'identità non va intesa nel senso che sia perfetta e le varianti siano poche e di poco conto: chi guarda le note dell'edizione, fatta sopra una copia di copia scadente, nelle quali sono parzialmente riferite le varianti del Palat. gr. 44, conosciuto dopo dall'Antonelli, che ne riferì in un'appendice le lezioni, vede quante correzioni vi siano da apportare anche dallo stesso ramo della tradizione. Nella catena poi, dove al posto principale ed a caratteri maggiori era trascritto intero il testo dei Salmi, poichè sarebbe stato uno spreco ripeterlo sempre fra e dentro gli estratti adiacenti, e questi medesimi secondo un uso comune non si aveva scrupolo di accorciarli all'occorrenza, colla soppressione di frasi, di proposizioni e di citazioni, e di accorciarli in modo che non si sentissero troppo le omissioni ed i passaggi bruschi, non fa meraviglia che siano ridotte al minimo o tralasciate le parole degli stichi, e che più volte siano state congiunte due e più chiose successive, le quali sembrano formare un testo continuo fra loro,

(1) Al S. XXXI, 11 (f. 58r) 'Εφραὶμ καὶ Βª le parole sono di S. Basilio, *P. G.*, XXIX, 324, 23 (Sal. XXXII, 1). Al S. XLVIII, 6-7 (f. 86v) Θᵉ 'Εφρ. le parole sono di Teodoreto, *P. G.*, LXXX, 1221 B 1-3, 12-15. Al S. LXXV, 8-12 (f. 153r) Δυ Κυ 'Εφρ. il frammento (ed. in *P. G.*, LXIX, 1189 C) si riduce a due cenni minimi, nei quali possono essere comprese le chiose 16 e 21.

mentre la stessa grande diversità della scrittura nel Palat. gr. 44 dà un'impressione contraria. Mi esprimo così, perchè sembra del tutto verosimile che la tradizione diretta, come fuori delle complicazioni e dei contatti importati dalla composizione medesima delle catene, abbia più sicuramente mantenuto l'impianto primitivo del commento, e perchè di fatto in qualche passo (1) ve ne sembra una testimonianza espressa, sia pure non generale ed assoluta; sebbene per sè non apparisca impossibile il contrario, e cioè che da una esposizione corrente, senza quegli infissi e sostegni perpetui, siansi tolti dei pezzettini e bene o male adattati ai singoli stichi, come ho visto fatto del commento di Eusebio ai Salmi LXXVII e LXXVIII nella cit. catena del Vatic. gr. 752. Ad ogni modo, affinchè si abbia un'idea della differenza riporterò più di un estratto, in cui parecchie glosse unite formano un testo continuo, lasciandone il giudizio ai lettori.

5v. Ps. II, 12^{1-2} Ἐφραίμ = 22-26; poi il n°. 27 col nome di Teodoreto, al quale invece spettano i due estratti successivi (884 B C) posti sotto τοῦ αὐτοῦ. Evidentemente il primo τοῦ αὐτοῦ andava allo stico 27 e Θεοδωρητ. dopo, e l'inversione sarà sfuggita al copista del nostro codice o di un ascendente; ciò che rileveremo qualche altra volta, e sempre al riguardo di passi dei due nominati autori, i quali non nel nostro codice per la prima volta, ma precedentemente dovettero trovarsi vicini, presumibilmente nella catena stessa o in una anteriore ivi sfruttata. Teodoreto, per quanto appare dappertutto, fu preso come fondo o base dal compilatore della catena.

6r. III, 3 Ἐ. Οἱ παμπόνηροι δαίμονες καὶ οἱ δυσμενέστατοι ἄνθρωποι rispondente al 2 περὶ δαιμόνων λέγει (non altro). *Ib.* τοῦ αὐτοῦ = 3-6, senza il tratto sul διάψαλμα. *6v*. Verso 5 Ἐ. = 7-8.

17v. IX, 31 Ἐ. = 60 64. *Ib.* V. 32 Ἐ. = 65-66.

18v. X, 2. Qui di nuovo invertiti i nomi: precede *De tit.* 3-5 col nome Θεοδ., segue Ἐ. con Teodoreto 940, 6-16.

29v. XVII, 28 Ἐ. Τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ « σώσεις » καὶ τῆς αἰωνίου σου καταξιώσεις βασιλείας· « ταπεινώσεις » δὲ τῶν δαιμόνων καὶ τῶν δυσμενεστάτων ἀνθρώπων τὰς ἐπάρσεις καὶ μετεω-

(1) Ad es., nel S. CXIII, 12 sgg., l'autore nota: τὰ δὲ εἰρημένα περὶ τῶν εἰδώλων δῆλα πᾶσίν εἰσιν... καὶ ἡ ἀπόφασις δὲ ἡ εἰρημένη ἐν τῷ προκειμένῳ ψαλμῷ περὶ τῶν ποιούντων αὐτὰ καὶ περὶ τῶν πεποιθότων ἐπ' αὐτοῖς ἀληθὴς ὑπάρχει· ἀλλὰ δίκαιον ἡγησάμην καὶ ἐπὶ τὴν ἀλληγορίαν ἐλθεῖν καὶ παραθῆναι ἑκάστῳ στίχῳ τὸ ἴδιον νόημα τῆς θεωρίας (col. 1160). Un rinvio a questo passo si legge nel S. CXXXIV, 15 sgg. (col. 1265, n°. 33).

ῥήσεις φρούδους ποιῶν αὐτούς. In *De tit.* 61. 62 τοὺς ἐπιστρέφοντας. τῶν δαιμόνων καὶ τῶν ἐξακολουθούντων αὐτοῖς e niente altro.

34ᵛ. XVIII, 13 'E. Παραπτώματά φησιν καὶ κρύφια τοὺς ἐν τῇ καρδίᾳ λογισμούς, ἀλλοτρίους δὲ τὰς τῶν δαιμόνων ἐπιβουλάς = 24-26 τοὺς ἐν τῇ κ. λογισμούς. τῶν αὐτῶν λογισμῶν λέγει. τῶν εἰσβολῶν τοῦ ἐχθροῦ ῥῦσαί με.

36ᵛ. XX, 3 'E. « Δέδωκας αὐτῷ » τὰ πρὸς συμφέρον αἰτήματα καὶ τὴν προσευχὴν αὐτοῦ ἐξεπλήρωσας: cf. 3 Τὰ αἰτήματα αὐτοῦ τὰ ἀγαθά.

39ᵛ. XXI, 11 'E. = 16. *40ʳ*. V. 14-15 'E. = 22-28, però anche nel ms. la fine è guasta, leggendovisi ὥστε (per « ὀστᾶ ») καὶ « καρδίαν » τὸν (τῶν sic) εὐγνωμονέστερον λαὸν τῶν Ἰουδαίων λέγει.

49ᵛ. XXVI, 3-4 'E. Ἡ τῶν δαιμόνων δηλαδή. τὸ γὰρ « ᾐτησάμην », τοῦτ' ἔστι τοῦ κατοικῆσαί με ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Cf. 3. 7, 8. *50ʳ*. V. 8 'E. = 16. *50ᵛ*. V. 10 'E. = 26-27.

63ʳ. XXXIV, 3 'E. = 4. 5. *Ib*. V. 5 'E. = 8.

87ʳ. XLVIII, 10 'E. = 16-18.

89ʳ. XLIX, 14-15 'E. = 29-32.

92ᵛ. L, 21 'E. al 1° luogo è sbagliato: vi segue Teodoreto 1253, 4-10; al 2° luogo 'E. = 35-37.

115ʳ. LXII, 10 'E. = 19. *Ib*. Τοῦ αὐτοῦ = 20-21.

13 ʳ. LXVIII, 16 'E. = 31-38, ma alquanto più fuso, con parecchie varianti e con parole di stichi intercalate, come segue: Μή μου κατακυριευσάτω ἐπιθυμία τῶν δαιμόνων, « μηδὲ καταπιέτω με » ὁ διάβολος, μηδὲ συγκλείσῃ με ἐν αὐτῷ: « εἰσάκουσόν μου, κύριε, » ὅτι ὠφέλιμόν ἐστι τὸ ἔλεός σου καὶ οἱ οἰκτιρμοί σου βοήθησόν μοι (sic). « ὅτι θλίβομαι » διὰ τὴν ἁμαρτίαν μου, εὐμενής μοι γενοῦ καὶ πρόσδεξαί μου τὰς ἱκετείας προνοησάμενος τῆς ψυχῆς μου. « ἕνεκα τῶν ἐχθρῶν μου ῥῦσαί με » ἐκ τῆς ἐπιβουλῆς αὐτῶν. *133ᵛ*. V. 24 'E. = 50. *134ᵛ*. V. 33 'E. = 66-67. Poco dopo c'è il rinvio: καὶ αὐτ. προεγράφη ὅπου λέγ. ὁ Ἐφραὶμ καὶ ὁ Ἡσύχιος. *135ʳ*. V. 35 'E. = 72.

140ʳ. LXX, 21 'E. = 49-52 più completo e con parecchie varianti, che direi migliori perchè più aderenti al testo sacro. *141ʳ*. V. 24 'E. = 54-55, più completo ecc., come sopra.

149ᵛ. LXXIII, 11 'E. = 21-22 col complemento probabilmente originale ὅπως τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐπιτύχωσιν.

15 ᵛ. LXXVII, 5 'E. = 13-14. *Ib*. V. 7 'E. Τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ ὧν δι' ἡμᾶς ἔπαθε σταυρωθείς, καὶ τὰς ἐντολὰς τὰς ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ εὐαγγελίοις, ὡς ἂν εὐά(ρε)στοι εἶεν Θεῷ καὶ μὴ γένωνται ὡς ἐν τῇ ἐρήμῳ παρανομήσαντες, di cui in 18-20 c'è appena un tocco. *158ᵛ*. V. 11-12 'E. = 26-27. *159ᵛ*. V. 17 'E. = 40, 41, 43. *Ib*. V. 20 'E. = 50.

165ʳ. LXXVIII, 6 'E. Ἔκκαυσον καὶ ἐπίχεε τὴν ὀργήν σου ἐπὶ τὰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεις τοῦ διαβόλου καὶ τῶν πατέρων (così) αὐτοῦ. Cf. 12 e 13.

18 ᵛ. LXXXVIII, 2 'E. = 1-3. *183ʳ*. V. 8 'E. = 13. *183ᵛ*. V. 12 'E. = 21. *184ʳ*. V. 16 'E. = 30, 31. *185ʳ*. V. 24

'E. = 46-48, ma con 47-48 così: δηλαδὴ καταδιώξω καὶ καταβαλῶ· καὶ ὁ Υἱός μου καὶ τὸ Πνεῦμά μου τὸ ἅγιον ἀχώριστοι ἔσονται αὐτοῦ φρουροῦντες ἐν ἅπασιν. *185*ᵛ. V. 27 'E. = 52, completato dal soggetto Πᾶς πιστὸς προσευχόμενος καὶ λέγων. *186*ʳ. V. 31-34 'E. = 61-67 ben collegati. *186*ᵛ. V. 38 'E. = 71. *187*ᵛ. V. 42 'E. = 82-88 ben collegati.

*189*ᵛ. LXXXIX, 10 'E. = 22. *Ib.* (suppl. in marg.) V. 11 'E. = 23. *Ib.* V. 13 'E. Μὴ ἐπὶ πλεῖστον, δέσποτα, παρίδῃς ὀδυνωμένους, ἀλλὰ δέξαι τὴν ἱκετείαν καὶ φιλανθρωπίας τοὺς σοὺς ἀξίωσον δούλους. Nome sbagliato: il passo anche qui è di Teodoreto 1605 A B.

*191*ᵛ. XC, 15 'E. = 33.

*192*ᵛ. XCI, 9 'E. = 15. *Ib.* V. 10 τοῦ αὐτοῦ = 12-13. *Ib.* 'E. = 16. 17.

*197*ᵛ. XCIV, 6 'E. = 11. *Ib.* Τοῦ αὐτοῦ = 12, col complemento αἰωνίαν ἀνακαίνισιν.

*198*ᵛ (supplemento al fondo della pagina). XCV, 6 'E. = 12. *199*ᵛ. V. 12 'E. = 24. *Ib.* V. 13 'E. = 19. 20. *Ib.* 'E. = 28-29.

*200*ᵛ. XCVI, 4 'E. = 7-8, ben connessi così: ἀναβλέψαντα καὶ ἀκολουθήσαντα τῇ πίστει. *200*ᵛ. V. 5 'E. = 9. *201*ʳ. V. 9 'E. = 19. *Ib.* V. 10 'E. = 21-23 (connessi con φυλάσσει τοὺς σεβομένους αὐτὸν ἐν ἀληθείᾳ· ῥύεται τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐκ . . .). *201*ᵛ. V. 12 'E. = 26-27.

*202*ᵛ. XCVII, 8-9 'E. = 18. *Ib.* 'E. = 17.

*203*ᵛ. XCVIII, 5 'E. = 11. 12. *Ib.* (nel marg. sinistro). V. 6 'E. = 13-14. *Ib.* (al fondo). V. 7 'E. = 16; è supplito fuori di posto, perchè sta a distanza di due τοῦ αὐτοῦ nel f. 204ʳ, i quali ora vi appariscono come sostituti di Teodoreto, laddove seguono 17 e 18 del *De tit.* che dovettero un tempo succedere immediatamente a 16. *204*ʳ. V. 9 'E. = 23.

Ib. XCIX, 1 'E. = 1. *204*ᵛ. V. 4 'E. = 7-9.

*205*ᵛ. C, 5 'E. = 8.

*221*ʳ. CV, 1 'E. = 1-2. *222*ʳ (nel marg.). V. 11 'E. = 20-23. *224*ᵛ. V. 37-39 'E. = 75-80. *225*ʳ. V. 43 'E. = 88-90. *Ib.* V. 44 τοῦ αὐτοῦ = 91-94.

*229*ᵛ. CVI, 31 'E. = 62-63. *Ib.* V. 32 τοῦ αὐτοῦ = 64-65 (connessi con τὸ δὲ ἐν καθέδρᾳ). *Ib.* V. 33-34 'E. = 66-67, 68-69 (parimenti connessi con τὸ δὲ γῆν καρποφόρον e coll'aggiunta in fine διὰ τὴν κακίαν αὐτῶν). E poco sotto (f. 230ʳ) senza nome, al v. 37, i n^{i}. 74-75.

*233*ᵛ (nel marg. inferiore). CVIII, 13 'E. = 29, 31-32.

*241*ᵛ (in marg., con un segno di rimando di cui non vedo il corrispondente nel testo). CXIII, 12 sgg. 'E. Ὅτι ἡ ἱστορία τῶν εἰδώλων δήλη· ἀλλ' ὅμως κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον ἡ φιλαργυρία τῶν ἐθνικῶς διαζώντων εἰδωλολατρεία ἐστίν. ἔργα χειρῶν: ἔργον ἐπιθυμιῶν ecc. cf. 21-23. Qui manifestamente il compilatore della catena ha riassunto e adattato il testo originale. V. sopra, p. 11, n. 1.

*246*ᵛ. CXVII, 17 'E. = 29-37.

254v. CXVIII, 66 'E. = 66.

291v. CXLIII, 1 'E. = 1-2. Più sotto, ma dopo un estratto di Teodoreto che deve essere stato di poi posto fra mezzo, τοῦ αὐτοῦ = 5. *292v*. V. 12 'E. = 28 principio; poi v. 13 = 29 fino ad ἁμαρτίας sotto il nome di Teodoreto, del quale è l'estratto seguente, segnato τοῦ αὐτοῦ. Anche qui dunque una inversione delle indicazioni degli autori.

294v. CXLIV, 13 'E. = 29-30, omessa la interpretazione di Σαμ e più breve. Più sotto, dopo due estratti di Teodoreto 1972 B C, τοῦ αὐτοῦ = 33, che pur esso un tempo nella catena presente o in una anteriore usata, non sarà stato così separato dall' 'E. precedente. *295r*. V. 19 'E. = 40-41, anche qui om. l'interpretazione di Ῥής.

295v. CXLV, 1 'E. = 2-3.

299v. CXLIX, 1-2 'E. Ὕμνον ἀναπέμψατε τῷ κυρίῳ καθαρόν: — (1) Τουτέστιν ἐν ταῖς καρδίαις καὶ τοῖς μέλεσι τῶν ἁγίων (2): — Εὐφρανθήτω ὁ λαὸς ὁ πεφωτισμένος τὴν διάνοιαν ἐπὶ τῷ κυρίῳ αὐτοῦ (3)· καὶ οἱ υἱοὶ Σιὼν τῆς ἐπουρανίου πόλεως (4) αἰνεσάτωσαν αὐτὸν ἐν ὅλῃ καρδίᾳ καὶ ἐν ὅλοις τοῖς μέλεσιν (5), tanto e non più delle 24 linee dell'ed. o della tradizione diretta, che negli ultimi 20 salmi specialmente è di una verbosità contrastante alla brevità somma della massima parte degli altri salmi.

Dopo questi esempi da quasi tutte le decadi del Salterio non si può non ammettere che l'autore della catena del Vat. gr. 2057 o di una catena anteriore sfruttata in essa abbia — precisamente come chi compilò o accrebbe la catena del Vat. gr. 752 — avuto una copia del commento col nome non già di Esichio ma di Efrem, chiunque poi questi vi apparisse (se pure appariva) da una designazione appropriata vuoi nel titolo o nel proemio di quella copia, che il compositore della catena può avere riportato nel principio mancante, vuoi nel titolo generale della catena stessa che indicasse i principali esegeti adoperati, ovvero in capo di un proemio o di un estratto del proemio di Efrem medesimo inserito nella serie, talvolta lunga e copiosa, di prolegomeni ordinariamente prefissa alle catene, non mutile del principio [1]; designazione pertanto non ripetuta dentro la catena

[1] V. il *Catalogus* di Karo e Lietzmann in capo a quasi ogni tipo di catena e v. anche certi proemî di compilatori che dànno ragione della loro fatica, ad es. di Niceta di Eraclea (ib. p. 34). Che ne abbia probabilmente avuto anche il Vat. gr. 2057, mostrerò nell'appunto in fine.

stessa, secondo che si usava cogli esegeti più adoperati e più noti, anche se veneratissimi santi, quali Atanasio, Basilio, Cirillo Alessandrino e il Crisostomo, dei quali non si fa nel seguito se non il nudo nome.

Il fatto è tanto più notevole, perchè i due compilatori sfruttarono, e largamente, il commentario ampio di Esichio — quello da cui sono stampate le esposizioni dei salmi XXXVII, LXXVII-XCIX — e ne ripeterono assai volte il nome; quindi dovettero avere stima non piccola di lui e non poterono essere mossi a togliergli un'opera di molto minor conto che pure usarono. Neanche sarebbe giusto pensare che essi, per colpire ed imporre con un nome illustre, abbiano detto di Efrem per congettura o a capriccio gli estratti da un esile commento anonimo, perchè al contrario il compilatore della catena del Vat. gr. 752 riporta perpetuamente le glosse del *De tit.* senza mai apporvi nome, ed anche gli estratti dagli altri, eziandio più famosi e venerandi quale S. Giovanni Crisostomo, aggiunge per lo più con un semplice ἄλλος, ed il compilatore dell'altra, solito a indicarli anche a mazzi, di due, tre e perfino quattro, cinque e sei (¹), le non poche volte che riporta esposizioni di autore a lui ignoto, ha cura di annotarvi ἐξ ἀνεπιγράφου.

Sembra dunque inoppugnabile da questa parte il nome o l'attribuzione. Ma quale valore aveva quella diversa tradizione in sè ed in confronto dell'altra tradizione che attribuisce la stessa opera ad Esichio? Possiamo e dobbiamo vedervi un plagio dall'origine? oppure un'attribuzione posteriore di buona fede ma poco o punto fondata, e che per questo non trovò credito e restò confinata all'uno o all'altro codice, per quanto sembra? E, finalmente, quella tradizione sarebbe attendibile quanto l'altra, e magari più di questa, che poi forse (²) non è così fortemente stabilita quanto si presume? Perchè se

(¹) Ad es., ne' f. 52ʳ e 152ᵛ v'è un gruppo di 4; a 12ʳ, 155ᵛ e 254ʳ di 5; a 39ᵛ di 6, e a 242ᵛ di 7!

(²) Un accertamento, non che dell'autorità, del numero e dell'età dei codici, sia proprî, sia di catene, che hanno veramente il *De tit.* o estratti da esso col nome di Esichio inscritto dall'origine (altrimenti poco o punto provano), mi pare che rimanga da fare, e converrebbe farlo prima di andar oltre. Ne toccai un poco nella *Theol. Revue,* IV (1905), 370 sgg. = *Studi e Testi,* 77, 457 sgg.

si riflette che stando alle risultanze dei codici il commento pubblicato come di un anonimo da V. Jagić non ha minor diritto, e piuttosto l'avrebbe maggiore, di portare il nome di Esichio, non si può non rimanere perplessi al riguardo dell'origine esichiana del *De titulis*.

Invero, se non appare inverosimile che un esegeta abbia composto due commenti dei Salmi, uno ampio e dottorale ed uno breve, semplice e devoto, chi è che non s'insospettisca quando vede attribuirsigli anche un terzo, pur conservato mentre tanti, e di autori molto più celebri e venerati, andarono perduti, e tutta quella grazia verrebbe da uno solo, riconosciuto autore di parecchi altri commenti biblici e d'opere di genere diverso? Io addussi in prova il proemio (1), rilevando che il *De titulis*, esplicitamente dichiarato di Esichio nella lunga sottoscrizione della catena del Reg. gr. 40, rispondeva bene a quel programma, particolarmente nell'abitudine di dare le interpretazioni dei nomi ebraici e di servirsene come di chiave all'interpretazione del testo e ad applicazioni morali e spirituali, quasi rivelassero il senso dei passi. Ma lasciando da parte tali rispondenze, che si possono dire piuttosto generiche e stringono poco trattandosi di un tipo

(1) Il R.mo P. A. Vaccari in *Biblica,* IX (1928), p. 82, n. 1, rilevò che « ad Esichio bisogna restituire una buona metà del proemio ai Salmi pubblicato dal Mai, *Nova Patr. Bibl.*, 3, 910, e quindi in Migne (*P. G.* 69, 717), sotto il nome di S. Cirillo Alessandrino. Infatti le parole ἐν Ἐκκλησίᾳ Κυρίου ταῦτα ψάλλουσιν e seguenti sino alla fine, si leggono alla lettera in fine della lunga prefazione di Esichio... e ivi sono legate intimamente col resto della prefazione, mentre in S. Cirillo non hanno col precedente proemio alcuna connessione ». Siccome il foglio, che fornì al Mai il proemio col nome di S. Cirillo si dice del VII-VIII secolo (H. Omont, *Les mss. grecs... de Vérone* nel *Centralblatt für Bibliothekswesen,* VIII, 491), la cosa fa impressione. Nemmeno a me tuttavia sembra doversi chiamare in dubbio l'attribuzione del lungo proemio ad Esichio, ma piuttosto che il foglio veronese sia copia di un codice, probabilmente di una catena antichissima, contenente i proemi di S. Cirillo e di Esichio e forse altri, da cui poco dopo il principio di S. Cirillo erano caduti chi sa quanti fogli. puta un fascicolo, così che vennero a susseguirsi esso principio e la fine del proemio attribuito a Esichio nei codici Bodleiano e Ambrosiano, senza che per un fortunato accidente vi si sentisse una brusca lacuna, benchè a badarci non si colleghino sintatticamente. Lo stile dei due pezzi è ben diverso, e l'inizio Ἱεροὶ μὲν λόγοι καὶ θείων ἄθροισις μαθημάτων richiama all'orecchio l'inizio della *Hom. Paschalis* XIV del Santo: Ἱεροὶ μὲν ἄνωθεν ὑμνήκασι λόγοι... (*P. G.*, LXXVII, 709).

di opere e d'interpretazioni stato in voga e largamente diffuso (1), osservo, che precisamente la catena, da cui trassi il proemio e nella quale secondo ogni ragionevole aspettazione sarà stato impiegato il commentario relativo, nel saggio del Salmo XXII — l'unico alla mano — fornito dal *Catal.* di Karo e Lietzmann ha tre estratti Ἡσυχίου, e tutti e tre non dal *De tit.* ma dall'anonimo del Jagić (2), e depone, se mai, a favore di questo. Anche i passi di Esichio della catena dell'Ambrosiano B 106 sup., che contiene parte dello stesso proemio, provengono, secondo che ho verificato nei Salmi LXXVII, LXXXVII e XCVI, dal commento maggiore, il quale avrà avuto quel proemio intero o forse anche il medesimo più ampio (3).

Del resto quante attribuzioni poco o punto fondate si fecero, com'è notorio, in buona fede, puta, per la semplice successione di uno scritto rimasto senza nome ad altri di autore nominato, per la tendenza ad arricchirne i più ricchi e famosi come se solo essi fossero stati capaci di comporne, od anche per un sordido interesse di rendere a quel modo più desiderabili i codici. Così, per un esempio che fa ricordare una serie di attribuzioni infondate, nel Vat. gr. 412, contenente secondo una prima iscrizione raschiata l'ἑρμηνεία εἰς τοὺς ψαλμούς di un Pietro Laodiceno, stampata dal Corderio col nome di Teodoro Eracleota impostogli per una congettura erronea al tempo di Urbano VIII sul codice Barberino greco 525, l'ἑρμ. fu quasi subito intitolata a S. Basilio per causa di un proemio non suo, che si credette di lui forse perchè l'inizio Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος è preso veramente da lui (4), conforme all'uso di quel compilatore, che pare abbia

(1) Cf. F. Wutz, *Onomastica sacra = Texte und Untersuchungen* 41. Ivi a p. 1056-1070 le interpretazioni sparse in S. Nilo, S. Cirillo Aless., nel commento d'Isaia attribuito a S. Basilio, in Teodoreto e Procopio di Gaza, ma non quelle del *De tit.* e del proemio di Esichio.

(2) *Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris explanatio psalmorum graeca* (Vindobonae 1917), p. 39.

(3) Invero la promessa della chiusa del proemio stampato: καὶ πάλιν καὶ περὶ αὐτῶν δὲ τῶν προλεχθέντων ἐν τοῖς ἑξῆς πλατύτερον τὸν λόγον διηγήσομαι, potè farsi davanti al commento ampio ma non sembra convenire a quello brevissimo.

(4) Cf. Devreesse, *Codices Vaticani graeci... 330-603,* p. 119.

semplicemente ridotto una catena alla forma di un commento continuo. E non parliamo delle esposizioni di Esichio e di altri inserite fra quelle di S. Giovanni Crisostomo per fornire un commento completo del Salterio e poi credute del Santo stesso.

Però con la predetta precisa questione, che per noi qui è la prima e principale, non è da confondere, e nemmeno da complicare, l'altra, ben differente e che può ammettere e forse esigere la soluzione inversa, se cioè sia più antica e fedele nel rispetto del testo quella forma che ricostruiremmo dai passi delle catene ove non conoscessimo l'altra, oppure la tradizione, che sembra diretta, del *De titulis*; e neppure conviene preoccuparci dell'altra questione, pur importante (1), chi sia stato l'Efrem che ora ricompare come un concorrente; se il santo di Edessa, o il patriarca di Antiochia del secolo VI, dotto ed attivo anche come scrittore, ma di cui non si sa punto che abbia composto un commento qualsiasi del Salterio (2) o un qualche oscuro Efrem, di cui non siasi conservata o osservata memoria alcuna (3). Sono questioni da tenere bensì presenti ma distinte, perchè non solubili per la stessa via e nello stesso grado. Così, ad es., è evidente che alla prima delle due questioni si potrà rispondere con tutta la sicurezza solo quando siano stati bene esa-

(1) Difatti, ove più non reggesse l'attribuzione del *De tit.* a Esichio e non si riuscisse a provarne altrimenti l'origine palestinense, non si avrebbe più il diritto di usare il testo del Palat. gr. 44 come il rappresentante approssimativo del Salterio delle chiese di Palestina nel secolo V, secondo che ha fatto Rahlfs nella sua ed. maggiore dei Salmi.

(2) Su lui, molto pregiato da Fozio, cf. Junglas I. P., *Leontius von Byzanz*, 49 sgg.; Bardenhewer, V, 17 sg. Già Jülicher in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, VI, 17 espresse il sospetto, che fosse di lui qualcuno dei tanti scritti spurî pubblicati fra le opere di S. Efrem Siro.

(3) Fra gli ὅσοι εἰς τὸ θεόπνευστον ἡρμήνευσαν ψαλτήριον nominati nel Cod. 358 di Mosca del sec. XI (Karo=Lietzmann, p. 53), non c'è nessun Efrem, mentre non mancano nomi di esegeti secondarî ed anche oscuri, e di scrittori che solo occasionalmente illustrarono passi dei salmi. Quella lista però non mi sembra molto autorevole; la direi compilata segnando i nomi di qualche catena del X secolo copiosa di estratti non ampi, e non sempre intelligentemente e bene. C'è Esdra; ci sono Ἀναστασίου. Ἀντιόχου e Αὐγούστου Ἀντιοχείας che mi sembrano due letture diverse di una stessa non chiara abbreviazione. Anche fra quelli nominati da Niceta di Eraclea (ib., p. 34) non c'è, ma non c'è nemmeno Esichio.

minati i due testi e stabilito quale forma si mostri primaria e primitiva, e la sarebbe presumibilmente, a prima impressione, quella delle chiose intercalate e facenti corpo cogli stichi dei salmi (1), mentre la tendenza dei compilatori, specialmente meno antichi, di catene a condensare ed accorciare per poter riferire le interpretazioni di maggior numero di autori, fa temere che siasi così proceduto anche colle chiose del *De tit.*, per quanto brevissime. Parimenti, senza la comparsa di un titolo, sottoscrizione, ecc., che al nome di Efrem aggiunga una qualificazione, o di una testimonianza letteraria sopra lui come commentatore dei salmi, si resterà nel buio, anche se le altre questioni siano già state sciolte.

Quanto alla nostra, è chiaro che è indispensabile mettere prima in luce i precisi rapporti del commento maggiore di Esichio, conservato interamente (sembra) per una sessantina di Salmi ed in parte considerevole per i rimanenti; col *De titulis* e coll'anonimo del Jagić e con altri eventuali concorrenti, perchè quello o quelli che fossero davvero opera dello stesso Esichio, non potrebbero non convenire generalmente e all'ingrosso nel fondo dei sentimenti e del linguaggio, anche se destinati a due classi affatto diverse di lettori e perciò diversamente impiantati, ed anche se con differenze parecchie ne' particolari, solendosi quasi tutti più o meno mutare allorchè si ritorna a distanza di tempo e dopo altri studî sopra un argomento e si riscrive: ma la personalità e il modo di concepire e di esprimersi restano.

Frattanto non c'è che da aspettare in riserbo, e se ci s'imbatta in qualche elemento nuovo che sembri utile allo scioglimento delle questioni accennate, apportarlo alla buona, come mi sono studiato di fare col presente articolo.

L'età del Vat. gr. 2057 e della sua catena

Il ms. è della fine del secolo XI al più presto e non del X, come fu stampato nel *Catalogus* delle catene. Lo si dimostra dai due versi Ψελλ(οῦ) πρo(τo)πρoέδρ(ου, così) riportati al titolo del Salmo LXXXIII (f. 173r), come fossero prosa:

(1) V. sopra, p. 11, n. 1.

ληνοὶ γὰρ θεοπάτητοι τῶν ἐθνῶν ἐκκλησία,
τὸ γλεῦκος ἀποστάζοντες τὸ τῶν εὐαγγελίων,

che sono i versi 50-51 (sul titolo del Salmo VIII) del carme del celebre Michele Psello εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν πρὸς τὸν βασιλέα κῦρ Μιχαὴλ τὸν Δούκαν (imp. dal 1072 al 1078), messi al plurale (¹).

Non oserei tuttavia per questo pezzettino, che facilmente può essere stato aggiunto, porre la composizione della catena a quello stesso tempo: il ms. sembra copia di un esemplare in cui già erano avvenuti spostamenti o scambi di nomi o di passi, come più di una volta ho rilevato sopra, p. 11-14. Ma insieme credo che non si possa risalire più addietro del sec. IX-X, essendovi non già un pezzettino, sì bene qua e colà parecchi considerevoli tratti di Metrofane, che suppongo quello noto, il metropolita di Smirne, avversario di Fozio, di cui rimangono nel codice Atonita 3761, di 284 fogli, l' ἑρμηνεία εἰς τὰς καθολικὰς ἐπιστολάς... e fu trovato e pubblicato dal Kekelidze il commento sull' Ecclesiaste tradotto in giorgiano (²), e ve n' è qual-

(¹) Ed. CH. É. RUELLE nel vol. Ο εν Κωνσταντινουπολει Ελληνικος Φιλολογικος Συλλογος. Εικοσιπενταετηρις (1888), p. 610. Il passo intero è: «Ὑπὲρ ληνῶν» ἐπίγραμμα ψαλμὸς ὄγδοος ἔχει. | Ληνὸς γὰρ θεοπάτητος τῶν ἐθνῶν ἐκκλησία | τὸ γλεῦκος ἀποστάζουσα τὸ τῶν εὐαγγελίων. Il carme, data la materia, la fama dell'autore e il gusto ai versi mnemonici, si sarà presto diffuso e venuto in voga.

(²) Cf. S. G. MERCATI in *Rivista degli Studi Orientali,* X (1923-25), 218-241, e *Byz. Zeitschrift,* XXX (1930), 54 sgg. SP. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Mss. on Mount Athos,* I, 374-5, riporta iscrizione, principio e fine dei λόγοι sulle lettere Cattoliche. Metrofane tuttavia non comparirebbe in altre catene dei Salmi e dei rimanenti libri sacri: solo nel nostro ms. ne notarono il nome KARO=LIETZMANN, e R. DEVREESSE, *Chaînes exég.*, non lo registrò nel suo indice finale. Perciò, quando nella catena aggiunta ai Salmi esapli del palinsesto Ambrosiano ad un passo, non trovato altrove, sul Salmo XXXV vidi apposto il nome μ̄ (f. 76v), non mi sarei arrischiato di scioglierlo nel lungo nome Metrofane se non avessi dipoi veduto tal nome quasi tutto per disteso scritto anche ad un passo di essa catena ricorrente nella ben diversa catena del Vat. gr. 2057; onde penso che ci fosse stato scritto prima meno incompletamente a qualche altro estratto del predetto autore. Il compendio μ̄ ricorre più volte anche nella catena del Viennese gr. 8 (10), del X-XI secolo (cf. KARO=LIETZMANN, p. 29), probabilmente con lo stesso significato; e lo si stabilirà con certezza se lo si troverà a qualcuno degli estratti Μητροφάνους del Vat. gr. 2057, che sarebbe opportuno di raccogliere e far conoscere, trattandosi di esegeta quasi ignoto e, nel suo genere, forse non da meno de' suoi contemporanei.

cuno di Fozio stesso (1). A tale tempo già convengono la moltiplicazione delle fonti e la connessa brevità degli estratti e l'impiego di qualche passo anche di Germano e S. Giovanni Damasceno (2), che escludono la nostra catena dal ristretto numero delle ampie catene primarie e più antiche, di cui invece il compilatore forse sfruttò qualcuna e riportò passi non da lui stesso direttamente tratti da questo o quel commento.

Il codice — già Basiliano 96 — per lo meno dal secolo XIII stava nell'Italia meridionale, perchè a più versetti dei primi salmi fu aggiunta in buona scrittura di allora la versione latina, e pure altrove (f. 174r ad es.) v'è qualche scritta latina: anche lo Ψαλτίριον κουμ καντικ... del f. 1r in alto, benchè non così antico, attesta la medesima provenienza. Forse anche è ammissibile che colà sia stato scritto, ma non ardisco affermarlo.

Quando vi fu inscritto ψαλτ. κουμ καντ., il codice doveva già essere mancante del principio; e dovettero altresì essere sciupati o caduti due o tre fascicoli nel secolo XIII, allorchè vennero suppliti i ff. 75-89 coi Salmi XXXVIII-XLIX o da un ms. della stessa catena o dai fogli danneggiati; altro danno non vedo (3).

Ora, che a principio vi siano stati prolegomeni, come ho insinuato sopra (fra cui forse uno di Efrem, o nel quale lo si nominava fra gli autori adoperati nella catena), inclina a crederlo, oltre l'uso di mettervene, la composizione stessa del codice.

Esso difatti conserva ancora alcune poche segnature di quaderni (4) in maiuscole rosse con piccolo fregio, al basso della prima pagina sull'angolo destro, e da queste risulta che ne principiava la numerazione dal f. 90, ossia colla 2a cinquantina dei Salmi (5): la 1a

(1) F. 90v (Salmo L, 6); 153v (S. LXXVI, 1); 313v (or. di Azaria, Dan. III, 34), e ce ne saranno altri.

(2) F. 146r (S. LXXII, 10) e 209r (S. CI, 25). Il nome del Damasceno è sul f. 311v (or. d'Isaia XXVI, *10*). Aggiungo, perchè non notati, Γεωργίου ῥήτορος (f. 51v; S. XXVII, 2) e Μάγνητ(ος) μο(να)χ(οῦ) (f. 306v; Deut. XXXII, 39), de' quali non so dire niente.

(3) Karo=Lietzmann videro una lacuna tra i fogli 266 e 267, ma è apparente: il testo continua come appare da S. Giovanni Crisostomo (*P. G.*, LV, 351), solo fu ripetuto, nel cambiar carta, l'ἐ di ἐν ὑμῖν, già scritto al fine del f. 266v.

(4) F. 138r $\overline{\overline{Z}}$, 181r $\overline{\overline{I\langle\Gamma\rangle}}$, 189r $\widehat{I\Delta}$, 219r $\widehat{IH}$ (di η rimane sola l'asta iniziale).

(5) Sebbene la più cospicua divisione apparisca al f. 156, bianco nel verso e con una sottoscrizione nel retto come se vi fosse la fine del libro

dunque dovette averne una propria e formare come una parte a sè, non ostante che la mano di essa abbia concorso a scrivere la seconda. Ebbene, se si considera che la catena dei Salmi L-CL empie 210 fogli, parecchi di scrittura assai più densa (1) ed altri di numero maggiore di linee, e quella dei Salmi I-XLIX circa 90, vi appare una sproporzione maggiore di quella che esiste fra la lunghezza dei rispettivi Salmi, e che è da ritenere maggiore per l'altra considerazione, che verso la fine di una lunga e pesante compilazione si suole essere più sbrigativi e tendere ad accorciare, e nel caso del Salterio ve n'era motivo, essendosi tanti punti comuni illustrati precedentemente ai passi paralleli. Perciò non sembra arbitrario supporre che al principio del codice stessero alcuni prolegomeni, forse parecchi, secondo che del resto richiedevano l'intelligenza e l'uso della compilazione, in cui assieme ad esegeti generalmente conosciuti si adducevano altri oscuri e sospetti.

Al mio scopo non occorre qui dire di più.

GIOVANNI Cardinale MERCATI.

(v. KARO=LIETZMANN, p. 25, dove si corregga l'insensato verso ποντᾶ πλοῦσι παῦλα λίμνην τῶν πόνων in ποντοπλοοῦσι παῦλα λιμὴν τ. π., e si legga καὶ τοῖς γράφουσι χάρμα βιβλίου, non βίου, τέλος) e la prima metà del Salterio (S. I-LXXVI) fosse scritta dopo contro quello che sembra risultare dalla numerazione dei fascicoli, sta di fatto che le cinquantine sono poste in risalto e al principio e alla fine, con un ornato maggiore (f. 90r e 205v) e con una sottoscrizione apposita di quattro brutti versi (f. 204v τῷ συντελεστῇ τῶν ἀγαθῶν θεῷ δόξα: πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ: — ὁ αξιώσας [sic] πεντήκοντα δευτέραν τῶν ψαλμῶν Δαυὶδ εἰληφέναι τὸ τέλος).

(1) F. 235. Quanto alle righe, vi son pagine con 31 (f. 5), 33 (f. 116), 36 (f. 30, 100), 39 (f. 55), 40 (f. 147v) e oltre.

Qas Kheder de Mossoul

(Nov. 1679 - 30 déc. 1751)

Notes bio-bibliographiques

Le nom de Qas Kheder (القس خدر ; ܩܫܝܫܐ ܚܕܪ), fils de Maqdassi Hormizd, est resté en vénération chez les Chaldéens de Mossoul, qui voient en lui un des plus grands convertis du XVIII[e] siècle, exilé volontaire pour sa foi catholique, leur représentant pendant plus de 25 ans près le Saint-Siège, et un des apôtres les plus actifs de l'union avec Rome.

Né à Mossoul au mois de novembre 1679, il fit sa soumission à Rome à l'occasion du passage du maronite André Scandar à Mossoul (déc. 1718-janv. 1719). Persécuté par le patriarche nestorien et menacé d'être livré au gouverneur turc, il réussit à s'enfuir au mois d'août 1724, et arriva à la Ville Éternelle le 17 août 1725, où il mourut le 30 décembre 1751.

Pendant son séjour dans « la grande Rome », comme disent les Chaldéens, Qas Kheder ne cessa de travailler pour l'union de l'Église nestorienne avec le Saint-Siège; c'est à lui que recoururent tous ceux de ces anciens coreligionnaires de Mésopotamie qui desiraient se convertir; lui-même resta en relation épistolaire avec la maison patriarcale dans le même but; et la Congrégation de la Propagande se servit de son expérience et de sa science dans toutes les affaires relatives aux mêmes intérêts religieux.

Qas Kheder, qui avait ouvert à Mossoul une école florissante devenue le foyer des meilleures espérances de la nation nestorienne chaldéenne, — le patriarche Mar Elia Maroghin [1] lui-même (1700-1722) y envoya ses neveux, parmi

[1] C'est-à-dire: *Mar Eugène*. Il est appelé par les Chaldéens Mar Elia IX, qui appellent le dernier de la série Abbolyonan, Élie XII; tandis que pour le Cardinal Tisserant celui-ci serait le XIV[e] de la série, et Maroghin le XI[e]. Cf. *Dict. Théol. Cath.* XI, 1, col. 263; J. Tfinkdji, *L'Église Chaldéenne Ca-*

lesquels l'héritier présomptif du trône; Qas Kheder était un lettré, connaissant parfaitement le syro-chaldéen, l'arabe et le turc. Pendant son séjour romain il ne cessait d'écrire, et toujours avec l'intention de servir sa nation. On trouve de ses manuscrits arabes et chaldéens dans plusieurs bibliothèques d'Europe; et les catalogues sont pour la plupart très sobres à son sujet, s'ils n'en débitent pas d'erreurs. Il composa aussi un dictionnaire arabe-chaldéen-turc, et traduisit en chaldéen plusieurs ouvrages religieux, comme on verra plus loin.

I. – **Avant le séjour à Rome** (1725).

Nous devons à Qas Kheder lui-même, surtout au récit de son voyage de Mossoul à Rome [1] et aux colophons de ses manuscrits, la plupart de nos renseignements sur cette période de sa vie antérieure à son séjour à Rome. Dans les archives de la Propagande on trouve des détails intéressants sur sa conversion, détails dus en particulier au prêtre maronite André Scandar, interprète de la Propagande en ce temps et professeur d'arabe à la Sapience.

Né au mois de novembre 1679, Kheder, fils de Hormizd Maqdassi (c.-à-d. pèlerin aux Lieux Saints), est prêtre et dirige à Mossoul, depuis une trentaine d'années, une école, où il a régulièrement de vingt à quarante élèves de la ville de

---

tholique autrefois et aujourd'hui (Extrait de l'*Annuaire pontifical catholique* de 1914; Paris, 1913) p. 25; A. MINGANA, *Catalogue* II (Cambridge 1936) p. 155.

(1) Publié en arabe, avec une courte introduction et notes. par le P. Louis CHEIKHO S. I. dans *Al Machriq* (Beyrouth) XIII, 1910, p. 581-592; 656-668; 735-744; 835-843, d'après un manuscrit de Pierre 'Abid du Caire. Un autre exemplaire de ce journal de Qas Kheder se trouve dans la collection Mingana; cf. A. MINGANA, *Catalogue* II, p. 153-157. cod. arabe 110. Notez en passant, — à propos de la notice de ce catalogue, — que Qas Kheder n'est pas *fils d'Ilyas* (comme le diacre Jean de la p. 156 l. 11), mais de Hormizd; et qu'il n'est pas mort en 1755, mais le 30 déc. 1751 (MINGANA, *l. cit.* cod. 110 l. 2 et 4). Autre coquille *ibid.* p. 155 l. 20: le 14 déc. de l'an 2034 des Grecs correspond à l'an 1722 chrétien (non 1723); cf. *Les inscriptions de Rabban Hormizd, Muséon* (Louvain) XLIII, 1930, p. 294-296.

Mossoul elle-même, de Kerkouk et de Bagdad (1), quand André Scandar arrive en Mésopotamie et fait sa connaissance au mois de décembre 1718 (2).

André Scandar, envoyé en Orient en 1718 dans le but d'y acquérir des manuscrits pour la bibliothèque vaticane et des ouvrages liturgiques pour la Congrégation de la Propagande, fut hébergé à Mossoul, avec son compagnon le šamaš Michel, chez Qas Kheder, grâce auquel il put acheter bon nombre de manuscrits arabes et chaldéens (3). Dans l'introduction au voyage de Qas Kheder, le P. L. Cheikho rapporte les dires des Chaldéens, d'après lesquels Qas Kheder se serait converti

(1) Cf. A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes... de Diarbékir,* colophon du cod. 110; *Journal Asiatique*, Sér. X, t. X (1907) p. 408. Les deux codd. 109-110 constituent le *lexique arabe-chaldéen-turc* composé par Qas Kheder; ils se trouvent aujourd'hui au patriarcat chaldéen de Mossoul; cf. *Muséon* L, 1937, p. 349.

(2) Le journal de Qas Kheder porte 1719. C'est une faute manifeste. Scandar écrit d'Alep le 15 nov. 1718; il écrit de nouveau d'Alep après sa visite en Mésopotamie le 15 juillet 1719; le 5 mars 1720 il est au Caire. D'ailleurs la profession de foi des convertis de Mossoul est datée du 6 janvier 1719 (voir Document 2), et la supplique de Qas Kheder pour être relevé de l'excommunication est datée du 25 janvier 1719; or ces documents furent portés à Rome par A. Scandar.

(3) Sur A. Scandar (= *Alexandre*) cf. I. Al. Assemani, *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum* (1775) p. 240; S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam* (Rome, 1902) p. 343 sq., n. 1,

Sur le but du voyage d'A. Scandar on lit dans les *Acta s. Congr. de Prop* 1718 (t. 88) 8 mars 1718, f. 144v: « D. Andrea Scandar Maronita, Lettore di lingua arabica in Sapienza, dovendo tra pochi giorni per ordine e per servizio | f. 145r | di N. Sign. partire per andare in Soria, Mesopotamia, et Egitto, ne porta questa notizia all'EE. VV. per sentire se havessero da comandargli qualche cosa per quelle parti...

« Parebbe anco bene di commettere al detto D. Andrea, che procurasse di havere i rituali di tutte le nazioni orientali | f. 145v | come anco altri libri ecclesiastici, e specialmente manuscritti, per conservarsi in questo archivio; e darsi tal commissione ai nostri Missionarii di tutte le parti...

« f. 146r. Commettersi anco al medesimo il procurarsi qualche giovane Caldeo per il nostro Collegio Urbano, de quali sono più anni, che non ve n'è alcuno, e de Soriani ve n'è un solo ».

Les manuscrits syriaques et chaldéens, acquis par A. Scandar et affectés à la *Bibliothèque Vaticane,* ont été décrits dans le 2e tome du *catalogue* d'Assemani, cf. II (1758) p. XXII sq.; cf. codd. 11. 37. 58. 78. 91. 96. 97; voyez surtout *Bibl. Or.* II, p. 485-515.

déjà en 1700 à la suite d'entretiens avec les missionnaires Capucins, et qu'il aurait envoyé sa profession de foi à Mar Joseph II, patriarche chaldéen catholique de Diarbékir (1695-1713). Les témoignages contemporains, conservés aux archives de la Propagande, attribuent au contraire cette conversion à la lecture des *Annales* de Baronius, traduites en arabe. Qas Kheder, qui n'avait pas contracté mariage avant d'être ordonné prêtre, était arrivé à la conclusion, en lisant cet ouvrage, que d'après la discipline primitive de l'Eglise il n'est pas permis aux clercs de contracter mariage après la chirotonie sacerdotale. Dès lors il avait des tendances catholiques, opposées aux idées régnantes parmi les Nestoriens et imposées par Mar Elia [1]. Cependant d'après les documents à notre disposition, il ne semble avoir fait profession ouverte de foi catholique que depuis la visite de Scandar. Celui-ci remit, dès son retour, à la Propagande des lettres « de l'archiprêtre Kheder, de Qodsi diacre, du peuple et du clergé des Chaldéens catholiques de Ninive, par lesquelles ils font profession de foi catholique ». Ils demandent en outre 1° qu'on leur envoie quelque prêtre catholique pour les instruire et leur administrer les sacrements [2], qu'ils n'avaient jamais reçus

(1) Dans les informations données par A. Scandar pour appuyer la demande de livres catholiques, adressée par les convertis de Mossoul à la Propagande, on lit entre autres: « Un sacerdote fra gl'altri chiamato Cheder mi disse: che chiedendo licenza dal suo Patriarca Elia eretico di poter confessare, l'havea ottenuta con patto peró, che prima s'ammogliasse, perchè era celibe: al che esso s'era indotto; ma che poi legendo a caso li *Annali arabici* del Baronio, havea desistito dalle nozze, trovando in essi notato l'obligo della castità imposto dalla S. Chiesa agli ordini sagri » (*Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.* an. 1721, t. 630, f. 319r). La même chose se lit dans la supplique, que Qas Kheder adresse en 1730 à la Congrégation de la Propagande pour faire imprimer son dictionnaire arabe-chaldéen-turc; *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.* 1730, t. 668, f. 62r: « mediante la lettura delli sagri *Annali* del Baronio tradotti in lingua araba, per grazia speciale del Signore venne esse Oratore (*Qas Kheder*) nella piena cognizione della falzità degli errori della sua setta, dalla quale volontariamente e liberamente si segregò e si accostò alla s. Chiesa Cattolica et Apostolica Romana, nella quale per grazia del Signore vive già sacerdote | f. 62v | ordinato nel rito caldeo ». Voir aussi *Acta* 1730 f. 129r-130r, 21 août 1730.

(2) La Congrégation donna immédiatement suite à cette supplique, en écrivant au patriarche Mar Joseph III à la date du 21 mars 1722; cf. S. Giamil *op. cit.*, p. 343 sq., doc. LXXVIII.

jusqu'à la visite d'André Scandar, « dal quale furono illuminati ad abbracciare la Cattolica Religione ». 2° Ils demandent encore quelques livres de l'imprimerie de la Propagande. Scandar appuie cette supplique, en disant « che essendo egli in Ninive, sentì da molti, che il mezzo della loro conversione era stata la lettura dei libri suddetti ». Enfin 3° ils proposent, dans le même but, de faire imprimer « Le livre du Miroir pur » de Joseph II, qui a ramené déjà beaucoup de Nestoriens à la foi catholique, entre autres Mar Simon de Séert (*Documents 1* et *2*) (1).

La persécution ouverte contre Qas Kheder éclata à la suite d'une imprudence de Mar Joseph III relatée par le *Journal* et répétée par Joseph Simonio Assemani. Après la chirotonie patriarcale de Mar Elia X Denḥa, qui eut lieu le jour de Noël 1722 au couvent de Rabban Hormizd près d'Alqoche, le patriarche catholique Mar Joseph III résidant à Diarbékir (= Amida) envoya Mar Basile Abdoullaḥad, métropolite de cette ville, féliciter le nouveau patriarche et l'exhorter à embrasser la foi catholique. Dès que Mar Basile fut à Mossoul, le bruit se répandit qu'il portait des lettres de Joseph III

(1) Notre exposé suit la relation des *Acta* 1721 (t. 91) 1er sept., f. 314v-315v, et cette relation est un résumé fidèle des documents *1* et *2*, qu'on trouvera en appendice. D'après ces documents on voit que le mouvement catholique à Mossoul ne datait pas d'hier. Il est donc possible que Qas Kheder, qui est à la tête de ce mouvement, soit arrivé à la foi catholique bien avant la visite de Scandar. Il aurait même eu quelque faiblesse devant les instances du patriarche nestorien. Cela expliquerait la demande, qu'il fait le 25 janvier 1719 — à l'occasion de la visite de Scandar — d'être relevé de l'excommunication, qu'il a encourue en abjurant la foi catholique : « D. Chedr di Hormisda sacerdote caldeo ed arciprete della chiesa di Ninive, con lettera diretta al Sommo Pontefice in data del 25 gennaio 1719, e portata da D. Giuseppe (sic!) Scandar, rappresenta d'essere stato indotto da Elia Patriarca de' Nestoriani ad abiurare la cattolica fede, con sottoscrivere l'eresia de' Nestoriani. Domanda perdono ed assoluzione di questo enorme fallo ; ed a questo fine dice, essersi risoluto di portarsi alla visita de' Luoghi Santi di Gerusalemme, et indi a quei di Roma ; ma temendo di esser | sopraggiunto da qualche morte improvisa prima di pervenire, perciò prega che se gli mandi sollecitamente la necessaria assoluzione ». *Acta* 1721 (t. 21) f. 187r-v ; 23 juin 1721. Réponse du S. Office en date du 11 juillet 1721 ; *Scritture non rifer. Mesop.* III, f. 161. A la suite de cette supplique on lit dans les *Acta :* « Rescriptum. Laudandus, et fiat ut petitur ». L'absolution est communiquée à Qas Kheder le 12 juillet 1721 ; *Lettere* 1721 (t. 110) f. 380v-381v.

manifestant l'intention de sacrer Qas Kheder évêque de Mossoul [1]. Le fait qu'il résidait, depuis 1681, un patriarche catholique à Diarbékir, opposé à celui d'Alqoche, était déjà mal vu des Nestoriens; mais que les catholiques voulussent occuper Mossoul, qui était en principe le siège de Mar Elia, résidant par sécurité à Alqoche, cela semblait le comble, et comme une menace à l'existence même du patriarcat nestorien. Les hérétiques résolurent donc de tuer l'envoyé de Mar Joseph III et de s'emparer de Qas Kheder pour le livrer au gouverneur turc. Mar Basile s'enfuit sans avoir été à Alqoche, tandis que Qas Kheder se tint caché. Alors Mar Elia, autant pour se défendre que pour donner satisfaction aux exaltés de Mossoul, lança l'excommunication contre le converti, le déclarant suspens de toute fonction sacerdotale; défense fut faite aux fidèles de le fréquenter et de lui confier l'éducation de leurs enfants. « Et moi, Qas Kheder, lit-on dans le *Journal*, je vous informe, cher lecteur, que je suis resté un an dans cet état, que je me suis livré au danger et à la mort, sans cesser d'enseigner et de prêcher la sainte foi de l'Église romaine. Après un an plusieurs amis voulurent me réconcilier avec Élie le patriarche nestorien, pourque leurs enfants pussent venir tranquillement à mon école. Le patriarche exigea

(1) Nous suivons ici, et dans ce qui suit, le *Journal* de Qas KHEDER. Dans un rapport non daté, probablement du mois d'août 1727, Jos. Sim. ASSEMANI, exposant les difficultés de Joseph III avec le patriarche nestorien, écrit de même: « Ma perchè (Giuseppe III) cominciò a tentare di ampliare la sua giurisdizione sopra alcune diocesi di Elia patriarca nestoriano, si concitò contro l'odio di quella gente. Egli primieramente scrisse lettere a D. Cheder sacerdote caldeo, allora dimorante in Mosul, residenza del patriarca nestoriano, intitolandolo *Vescovo eletto di Mosul;* le quali lettere furono intercettate, e presentate a quel patriarca; e se non fosse stato di spirito dolce e di costumi soavi, avrebbe fatto morire l'istesso D. Cheder, il quale per altro non avea mai pensato a quella dignità, ne carteggiato col patriarca Giuseppe Terzo; ma per essere uomo accreditato in Mosul a causa della scuola publica che teneva, e per essere maestro delli nepoti del patriarca nestoriano, e de' figliuoli delli principali di Mosul, lo giudicava a proposito per sostenere quella carica, e tirare molta gente al suo partito ». *Scritture non rif. Mesop.* III, f. 283r. Ces détails intimes viennent évidemment de Qas KHEDER lui-même; et c'est ce que J. S. ASSEMANI insinue vers la fin de son rapport, quand il écrit que la Congrégation pourra obtenir « piena informazione... dal Signor D. Cheder sacerdote caldeo, che dimora nel collegio ecclesiastico a Ponte Sisto » (f. 287r).

une amende de soixante piastres ; je m'y suis soumis et suis allé le saluer. Il me demanda alors un acte de foi, professant ma croyance nestorienne et insultant la sainte Église romaine. Mais moi, l'humble Qas Kheder, j'ai répondu au Patriarche : " A Dieu ne plaise ! Même si vous me coupez en morceaux et livrez mon corps au feu, je ne renierai ni n'insulterai l'Église romaine ". Alors le patriarche tout furieux résolut de me livrer au gouverneur. Prévoyant ce qui allait m'arriver, je me suis enfui de Mossoul dans l'intention de me rendre à Rome. Je me suis enfui au mois d'août 1724. Le jour de mon départ de Mossoul j'avais 45 ans, car je suis né au mois de novembre 1679 (1). En quittant Mossoul, exilé par les hérétiques, j'avais l'intention de visiter d'abord le tombeau du Christ à Jérusalem, et d'aller ensuite à Rome la métropole pour y assister à l'année jubilaire ». Il dut renoncer au pèlerinage de Jérusalem, et arriva à Rome après un périple et des péripéties maritimes qui rappellent un peu le dernier voyage de S. Paul captif et naufragé.

Qas Kheder quitta Mossoul le 22 août 1724. Le 27 suivant il entra à Mardin, où il resta 5 mois et 12 jours ; c'est là que son cher disciple, le šamaš Georges, vint le rejoindre dans l'intention de l'accompagner à Rome et de se présenter au Collège de la Propagande, d'après ce que D. André Scandar leur avait proposé. Il quittèrent ensemble Mardin le 8 février 1725, passèrent quatre jours à Ourfa (Édesse), et arrivèrent le 24 à Alep. Ils durent y rester beaucoup plus longtemps qu'ils ne l'auraient voulu attendant leur visa, et perdirent ainsi l'occasion de visiter la Palestine. La semaine sainte et Pâques furent célébrées à Alep, et ils ne purent continuer leur route que le 24 avril après un séjour forcé de deux mois en cette ville. Le 6 mai, veille de l'Ascension, ils s'embarquèrent à Alexandrette pour Chypre, d'où ils firent voile sur Rhodes, de là sur Crète, qu'ils abordèrent le 10 juin. Depuis ce moment le vent leur fut contraire, et les poussa vers les côtes de Tunisie ; côtoyant à l'ouest les îles de Sar-

(1) Qas Kheder ajoute ici dans son *Journal* l'année des Grecs. Mais il y a erreur évidente, quand il écrit qu'il est né au mois de novembre 1989 des Grecs : dans ce cas il serait né (— 312) en 1677 de notre ère, et aurait eu 47 ans. S'il est né en novembre 1679 de notre ère, il est né (+ 312) en 1991 des Grecs.

daigne et de Corse, ils purent enfin jeter ancre à Livourne le 17 juillet: la traversée avait pris deux mois et douze jours. Après une vingtaine de jours passés au lazaret et une courte visite à Pise, où l'évêque lui refusa le celebret, Qas Kheder s'embarqua de nouveau, avec son compagnon le šamaš Georges, le samedi 14 août. Le vent était favorable, et le lundi suivant ils arrivèrent à Civitavecchia, « où nous prîmes une voiture et partîmes. Le mardi, 27 août, à midi nous entrâmes à Rome, et descendîmes chez notre père l'évêque Athanase Safar... » (1).

II. – **Séjour romain** (1725 - 30 déc. 1751).

Dès le lendemain nos pèlerins orientaux furent reçus par le Pape Benoît XIII; et Qas Kheder présenta à la s. Congrégation de la Propagande une supplique en faveur de son disciple le šamaš Georges afin de le faire recevoir au Collège Urbain, ce qui fut accordé quelques jours plus tard. Malheureusement l'espoir, fondé sur lui pour l'apostolat en Mésopotamie, fut déçu: en 1729 il devint malade et dut rentrer en Orient (2).

(1) Mar Athanase SAFAR al-ʿAṭṭār, né à Mardin en 1638, fut ordonné prêtre à Alep en 1677, sacré évêque de Mardin et Nisibe vers la fin de 1685. Après un voyage en Amérique et aux Indes (Malabar) il rentra à Rome en 1696, et réussit à y acquérir sur l'Esquilin un hospice pour les Syriens (S. Maria della Salute), qui devint bientôt le centre de tous les Orientaux. Il mourut le 4 avril 1728. (Renseignements dus au docte Mgr. P. HINDO, procureur des Syriens à Rome).

(2) J. S. ASSEMANI exprime dans les termes suivants l'espoir que l'on fondait sur cet élève chaldéen de la Propagande: « Sarebbe spediente di non fare innovare cosa alcuna in Diarbechir, ma di mantenere lo stato di quella chiesa nella forma presente, sin'a tanto che abbia compiti li suoi studi l'Alunno Caldeo, che sta nel Collegio Urbano de Prop. F., *il quale in compagnia del sudetto D. Cheder Sacerdote Caldeo potrebbe sostenere il cattolicismo in quella parte* ». *Scritture non rif. Mesopotamia* III, f. 287v.

Au sujet de la maladie et des études du šamaš Georges on lit dans le *Journal* de Qas KHEDER: « En l'année 1729 l'esprit du šamaš Georges fut dérangé et il ne put plus étudier. Nous ne savons pas si c'était là chose voulue de Dieu ou du démon, ou due au mauvais œil, à l'envie et à l'ensorcellement des gens d'iniquité. Le susdit était resté à l'école pendant quatre ans: il y avait appris la grammaire, puis achevé en deux ans l'étude

La suite du *Journal* de Qas Kheder relate en termes enthousiastes et ingénus tout ce qu'il a vu à Rome pendant l'année sainte et quelques souvenirs personnels des années suivantes [1]. Il s'agit presque toujours d'églises, de cérémonies et de curiosités religieuses. Le jeudi-saint de l'année 1727, par exemple, il visita Saint Jean Latran en compagnie des moines maronites; il y vit la verge avec laquelle Moïse divisa les eaux de la mer, un morceau du sceptre d'Aaron, le couvercle de l'arche d'alliance etc... Dans les jardins de Constantin le Grand, près de la même basilique, il a vu les idoles égyptiennes qui crièrent au passage de l'enfant Jésus... Cela est écrit en arabe pour des lecteurs supposés credules d'outre-mer. On est plus édifié en apprenant que notre bon Qas Kheder, devenu vraiment Romain, s'est fait inscrire dans la confrérie de la très sainte Trinité, et qu'il y a prodigué ses soins aux pèlerins pauvres. En 1729 « j'ai revêtu le scapulaire de Notre-Dame des VII Douleurs, et je me suis affilié à sa confrérie » à san Marcello. De même le dimanche du très saint Rosaire il prend part à la procession des Dominicains, « et je marchais moi aussi avec la confrérie du Rosaire ». Au

---

de l'éloquence, et était entré, la quatrième année, en philosophie; il s'y était adonné trois mois, quand son esprit fut dérangé ». — Dans le *Registro degli alunni di Prop. Fide* p. 289 on lit de même: « Georgio Abdisceu di Ninivè di età d'anni 17; e già ordinato diacono nel suo rito caldeo entrò in collegio addi 4 settembre 1725 d'ordine della s. Congregazione... Sa la lingua araba e diverse altre, poco però della lingua italiana, onde è stato mandato alla scoletta della grammatica, mostrando fratanto molta inclinazione allo studio e di essere di naturale serio... Addì 17 agosto 1729 partì essendo stato licenziato dal collegio a causa d'esserglisi confuse le specie, perlochè fu curato con diligenza, acciò non si avanzasse nella pazzia, ma non avendogli giovata la cura, fù perciò anche giudicato da' medici di rimandarlo alla Patria, come fu fatto... ». Je dois ce texte à l'obligeance de l'abbé Georges Garmo, élève chaldéen de la Propagande, que je remercie encore.

(1) Le texte publié par le Père L. Cheikho dans *Al Machriq* (1910) est incomplet et finit *ex abrupto* le 16 juillet 1734, ce jour « mourut Hindi... » (il s'agit de Thomas Hindi, syrien de Mossoul, qui entra au Collège Urbain le 1er mai 1728 et y mourut le 16 juillet 1734, d'après le *Registro degli alunni di Prop. Fide*, p. 296). Le ms. Mingana 110 va également jusqu'en 1734. Le manuscrit *Par. syr.* 279 relate des souvenirs — du bric-à-brac — de 1736 à 1748: en ce temps Qas Kheder semble avoir été fréquemment malade et touchait à sa fin.

mois de septembre 1731 il va avec Mgr. Georges Benjamin (¹), le supérieur des moines maronites, son confesseur, et Étienne Assemani, à Lorette visiter la « santa casa ». Tout cela manifeste une âme sincèrement pieuse.

Au Collège ecclésiastique de Ponte Sisto.

Qas Kheder, annoncé par D. André Scandar, recommandé par le patriarche Joseph III, et de plus accompagnant un élève chaldéen pour le Collège Urbain de la Propagande, reçut à Rome l'accueil le plus bienveillant (²). On croyait d'abord qu'il n'y resterait que quelques mois, et qu'il pourrait rentrer en Mésopotamie dès que les esprits s'y seraient calmés; dans l'entretemps il s'occuperait ici à copier et à traduire en chaldéen différents ouvrages de théologie pour le profit spirituel de sa nation. Mais ayant tout abandonné à Mossoul, il se trouvait dépourvu de moyens de subsistance. Il adressa donc à la s. Congrégation de la Propagande une supplique afin d'obtenir quelque subside charitable; supplique qui fut exaucée dès le 10 septembre 1725 (³). Quelques mois plus tard il fut

(¹) Le *Journal* dit: « Maṭran Georgis, jésuite » (*Al Machriq* XIII, 1910, p. 839). Sur Georges Benjamin, cf. infra p. 76.

(²) *Lettere della s. Congreg.* 1725 (t. 119) 3 sept. 1725 à Joseph III: « f. 323ᵛ. Sono giunti felicemente in questa Città il sacerdote Keder di Ninive ed il di lui discepolo Giorgio Ebed Iesu, dai quali si è ricevuta la lettera di V. S. in data del primo Gennaro dell'anno corrente. Siccome pertanto si è molto goduto d'intendere le buone qualità dei medesimi, non si è lasciato | f. 324ʳ | di accoglierli con paterna amorevolezza anche a riguardo della premura. con cui sono da Lei raccomandati a questa Congregazione ».

(³) *Acta* 1725, 10 sept. 1725 (5): « f. 510ᵛ. È venuto a Roma, accompagnato di lettere commendatizie per Nostro Signore e per questa s. Congregazione di Mons. Patriarca de' Caldei, il sacerdote D. Cheder Ormisda Cattolico di Ninive in Mesopotamia, non tanto per liberarsi dalle aspre persecuzioni patite dagli infedeli, che per condurre al Collegio Urbano il diacono Georgio Abediesu Caldeo.

« Desidera egli trattenersi in questa città qualche tempo per dar campo che la persecuzione vada mitigandosi nella sua patria, e fratanto pensa occuparsi in trascrivere e tradurre in lingua caldaica vari libri morali per benefizio spirituale di tanti Nestoriani, che si trovano sparsi nella Mesopotamia, Persia e Malabar, e che per la mancanza di tali opere hanno perduto l'uso e la notizia di vari sacramenti.

« f. 511ʳ. Trovandosi però privo di mezzi per supplire al suo necessario mantenimento. supplica di qualche caritativo assegnamento. Il soggetto per

reçu, à sa demande et grâce à l'intervention du Secrétaire de la même Congrégation, au Collège ecclésiastique de Ponte Sisto (1), où il demeurera jusqu'à sa mort, c'est-à-dire pendant vingt-cinq ans.

Il y mena « pientissimam vitam », au témoignage de J. Al. Assemani, qui avait été intimement lié avec lui depuis son jeune âge (2). Qas Kheder passa ses journées dans la prière et l'étude, soucieux de promouvoir par tous les moyens la cause de l'union de sa nation avec le Saint-Siège. Dans ce but il resta toujours en relation avec le patriarche nestorien et les convertis, ne cessa d'insister ici auprès de la Congrégation de la Propagande pour qu'on reçût au Collège Urbain quelques élèves chaldéens et que l'on envoyât des missionnaires à Mossoul; même son activité littéraire n'avait d'autre but.

Dans les différents dicastères du Saint-Siège il jouissait du plus haut crédit (3): on recourt à lui dans toutes les affaires relatives à la nation chaldéenne ou nestorienne; la moin-

---

altro è da molto tempo commendato per uomo di gran zelo e pietà, e ne' registri di questa s. Congregazione ne' appariscono documenti, oltre quelli che esibisce.

« *Rescriptum.* Ad D. Secretarium cum Em.mo Pro-Praefecto S. Palatii pro subministratione dimidiae partis eiusdem S. Palatii saltem usque ad festa Paschatis Resurrectionis Dominicae anni venturi. annuente SS.mo ».

La supplique de Qas Kheder se lit dans *Scritt. rif. nelle Congr. gen.* 10 sept. 1725 (t. 649) f. 508. Écriture d'A. Scandar.

(1) *Scritture non rif. Mesopotamia* III, f. 258: « Il sacerdote Cheder Caldeo, um.mo oratore di Vostra Eccellenza (Secrétaire de la Propagande) supplica la benignità sua a degnarsi di raccomandarlo all'Emo Signor Card. Imperiali per essere ammesso nel Collegio Ecclesiastico di Ponte Sisto, giacchè l'ha favorito della mezza Parte di Palazzo, e per poter' attendere allo studio non puo l'oratore pigliarsi una stanza a pigione. Che della grazia... ». *A tergo* il est écrit que la recommandation fut faite le 21 août 1726. — La « mezza parte del palazzo » correspondait à « sei scudi al mese »; cf. *ibid.* V. f. 259v.

(2) « Cheder Romam dein se contulit, ubi pientissimam vitam transegit et quocum familiaritate coniunctus fui a teneris annis ». *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum* (1775) p. 240.

(3) Dans une lettre au provincial romain des Franciscains, par exemple, le Secrétaire de la Propagande témoigne que Qas Kheder est: « per le sue buone qualità ed esemplari costumi accettissimo a questa sacra Congregazione ». *Lettere di Mons. Segretario* 1736 (t. 136) f. 65r.

dre de ses suppliques ou propositions est aussitôt exécutée. André Scandar et Jos. Simonio Assemani, les grands consulteurs de la Propagande en ce temps pour toutes les affaires religieuses de l'Orient arabe, s'en remettent à lui et recommandent expressément de s'adresser à lui pour plus amples informations (1).

La Propagande comptait bien sur son retour en Mésopotamie pour y soutenir la cause catholique; malheureusement sa santé était ébranlée à la suite de ses déboires et d'un changement trop tardif et subit de climat. Déjà en 1732 les médecins lui prescrivent un changement d'air, et il est reçu à Frascati au couvent des Franciscains; le même changement d'air s'impose les années suivantes (2). En ce temps Joseph III était en Europe, grevé de dettes et dans l'impossibilité morale de rentrer à Diarbékir; il fallait lui chercher un évêque suffragant pour le remplacer dans l'administration du patriarcat, et éventuellement lui succéder. On pensait à Qas Kheder en 1734; mais dans sa relation le Cardinal Corradini observe qu'il est à ce moment « quasi settuagenario (3), poco amico del Patriarca (Giuseppe III) e di sanità molto imperfetta, per lo che presentemente dimora in Frascati a fine di riaversi » (4).

(1) Par exemple, dans le rapport, déjà cité, sur les difficultés de Mar Joseph III, J. S. Assemani recommande en tous termes, que l'on pourra prendre « piena informazione... del Signor D Cheder Sacerdote Caldeo, che dimora nel Collegio Ecclesiastico di Ponte Sisto ». *Scritture non rif. Mesopotamia* III, f. 287r. Qas Kheder n'avait pas grande sympathie pour le patriarche de Diarbékir (Amida), qui était à ses yeux un Avignon en Orient. Ses aspirations se réalisèrent: avec la conversion du patriarche nestorien, le patriarcat d'Amida fut supprimé. On peut encore noter que, pendant son long séjour en Europe, Mar Joseph III correspondait avec Scandar, et non avec Kheder.

(2) *Lettere di Mons. Segretario* 1732 (t. 136) f. 64v. « Al provinciale dei PP. Min. Oss. Rif. della provincia romana, 30 aprile 1732. Essendo stato con istraordinaria assiduità applicato il sac. Caldeo D. Cheder d'Ormisda in trascrivere alcuni Codici Orientali, ha contratta qualche debolezza di forze, per riaversi della quale viene consigliato da medici a prendere per alcune settimane l'aria salubre in uno de' convicini castelli... ». On lui proposa Frascati. — Voir encore *Lettere di Mons. Segretario* 1734 (t. 140) 11 mai 1734, au même, f. 71r.

(3) Ceci est exagéré. Né en 1679, Qas Kheder avait en 1734, 55 ans. Mais ce qui suit est exact, cf. ci-dessus note 1.

(4) *Acta* 1734 (t. 104) 16 août 1734, f. 321r. Emprunté mot à mot au *Sommario* qui se lit dans les *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.* 16 août 1734, f. 134v.

Nous avons à ce sujet le témoignage personnel de Qas Kheder, qui décrit en même temps son train de vie ordinaire et ses occupations et aspirations. Vers 1738, dans une lettre adressée à la Congrégation de la Propagande, il se plaint amèrement d'un ex-élève du Collège Urbain, qu'on lui à confié, et demande d'en être libéré (1). « Hora mi trovo infermo, che non posso prender respiro, quando ho fatigato un poco; a me mi vole tra la messa e l'officio, e qualche altra oratione, cinque ore e non mi bastano, e quando ho finito, mi volle mezza ora a prender fiato, et adesso attualmente sto prendendo medicamenti, che quanto vi ho speso, e non ho ancora potuto ricuperare la salute; di più ancora io vorrei studiare e scrivere qualche cosa per il Patriarca, che se potesse tirarlo al grembo di Santa Chiesa, conforme ho fatto per il passato, che molto ho scritto e mandato, e tutta via mando... » (2).

Qas Kheder et le patriarche Élie X Denḥa (1722–1778).

Arrivé à Rome au mois d'août 1725, Qas Kheder semble avoir aussitôt entamé une correspondance avec son ancien élève le Patriarche nestorien Mar Elia Denḥa, puisque celui-ci envoya déjà en 1726 sa profession de foi avec deux lettres, dont l'une adressée au Saint Père et l'autre à la Congrégation de la Propagande, par l'intermédiaire de Mgr. Germain, archevêque maronite d'Alep, et d'un certain šamaš Isaac, riche Chaldéen catholique résidant à Alep, mais originaire de Mossoul, où il avait des relations avec les meilleures familles. Ces documents furent confiés à un Syrien de Mossoul de passage à Alep, Thomas Hendi, qui se rendait au Collège Urbain de Rome. Munis du sceau de Mgr. Germain, ils devaient être remis à Qas Kheder — qui est donc bien le correspondant principal à Rome, — afin qu'il les fît parvenir à leurs destinataires. Cinq longues années passèrent sans que Mar Elia reçût la moindre réponse de Rome. Il s'en plaignit

(1) Une lettre à Joseph III, datée 6 juin 1739, annonce son retour en Orient. Cf. *Lettere* 1739 (t. 150) f. 197v sq.

(2) *Scritture non riferite. Mesopotamia* IV, f. 486.

auprès de Mgr. Germain et du šamaš Isaac, qui écrivirent à Rome accusant Thomas Hendi de garder indûment ces lettres du patriarche. En 1732, probablement au mois de mai, elles furent enfin remises à leurs destinataires avec une traduction fidèle de Thomas Hendi, qui affirma, preuves en main, qu'elles ne lui étaient arrivées que tout récemment (1).

Quant au contenu des lettres du patriarche Élie, bien qu'elles fussent très respectueuses envers le Saint-Siège, Joseph Simonio Assemani, invité à donner son avis, y releva deux erreurs, constatées déjà dans la profession de foi de ses prédécesseurs. Premièrement, Mar Elia prétendait que sa nation avait toujours conservé intacte la foi prêchée chez eux par les apôtres et les disciples du Seigneur. Que penser alors de l'hérésie nestorienne et de sa condamnation par les conciles œcuméniques d'Éphèse et des Trois Chapitres? En second lieu, en exposant sa foi au mystère de l'Incarnation, Mar Elia tombe dans des contradictions manifestes, professant de fait l'erreur nestorienne des deux personnes dans le Christ. Assemani jugea cependant opportun de répondre à Mar Elia avec bonté, redressant ses erreurs pour l'amener à la pleine lumière, et d'entretenir les relations par l'intermédiaire de Mgr. Germain d'Alep et du šamaš Chaldéen Isaac (*Document 3*).

Entretemps le bruit de la conversion de Mar Elia était parvenu en Orient, où les catholiques ne croyaient guère à sa sincérité. En effet, à la date du 1er septembre 1734 Mar Basilios Hosrom de Mardin proteste contre cette nouvelle

(1) Cf. en appendice *Document 3*. - Dans la lettre de Qas Kheder à Mar Elia, publiée dans le *Muséon* (Louvain) t. L, 1937, p. 362, note 10, il s'agit donc non pas de *Lazare* Hendi, le futur Joseph IV, comme je l'ai supposé, mais de ce *Thomas* Hendi, dont parle le document présent. — A cette occasion, j'ajoute que l'énigme des Franciscains السكولند, dont il est question dans la même lettre, a été resolue par le prof. G. Levi della Vida, qui y reconnait les Franciscains *Zoccolanti*, dits Récollets (ibid. p. 363, note 12). — D'après ce qui a été dit plus haut, il n'est donc pas exact de dire que Mar Elia X Denḥa écrivit la première fois à Rome en 1735, et que l'on ne lui aurait pas répondu sur le conseil de Mar Joseph III résidant alors à Rome. Celui-ci, grevè de dettes et ne pouvant pas regagner son siège, n'avait pas de conseils à donner à la Congrégation de la Propagande, à laquelle il ne donnait que du fil à retordre. Et Mar Elia X, élevé au patriarcat le 25 décembre 1722, envoya déjà sa profession de foi à Rome en 1726. Cf. *Dict. Théol. Cath.* XI, col. 243 (6°) et *Muséon*, t. L, 1937, p. 364.

que Joseph III lui a transmise (1). Qas Kheder cependant engagea aussitôt Mar Elia à écrire de nouveau au Saint-Père et à la sacrée Congrégation de la Propagande : il promet de lui servir d'intermédiaire, fait miroiter à ses yeux tous les avantages, même matériels, d'une entente avec Rome, qui marquera la fin du patriarcat de Diarbékir et l'union de tous les Chaldéens sous un seul gouvernement (2). Obéissant à son ancien maître, Mar Elia adressa donc de nouveau sa profession de foi à Clément XII avec deux lettres, une pour le Pape e l'autre pour la Congrégation, datées du 1er octobre 1735, par l'intérmediaire du P. Joseph Thomas de Montaldo, gardien des Franciscains Récollets d'Alep. Ces documents arrivèrent à Rome à la fin de septembre 1736. La profession de foi fut trouvée défectueuse, et l'on proposa d'envoyer au patriarche la formule d'Urbain VIII, en même temps que le susmentionné Père Joseph et le « buon sacerdote D. Cheder d'Ormisda » pourraient lui écrire pour l'engager dans la bonne voie de la soumission au Saint-Siège. Le texte latin-arabe de la formule d'Urbain VIII devait être accompagné d'un exemplaire manuscrit en idiome chaldéen, évidemment l'œuvre du même Qas Kheder (3).

(1) « Circa Elia Patriarca de' Nestoriani, non è vero che egli si sia reso cattolico, come V. S. Ill.ma mi scrive; anzi per odio della cattolica fede in questo Luglio ha fatto carcerare in Ninive nelle carceri del Bassa Hosain alcuni sacerdoti caldei cattolici, cioè D. Giorgio e quattro altri della città di Talchif e Pios, e sei altri secolari... Più di cento famiglie sono apertamente cattoliche in Talchif, oltre molte altre che sono segretamente similmente cattoliche ». *Scritture non rif. Mesop.* IV, f. 333r.

(2) Voir la lettre de Qas Kheder publiée dans le *Muséon* (Louvain) t. L, 1937, p. 353-365.

(3) *Acta s. Congr. Prop.* 1736 (t. 106) f. 394r-v ; 1737 (t. 107), f. 17-21 ; *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.* 21 gennaro 1737, f. 76 ; *Lettere della s. Congr. di Prop.* 1737 (t. 146) f. 52v-57v. La Congrégation parle ici f. 53r : « del buon sacerdote D. Cheder d'Ormisda », et au f. 55v mention est faite du même et de la traduction en chaldéen. — Le P. Joseph Thomas de Montaldo fut récompensé pour son zèle; cf. *Udienze* 1710-1740, t. IV ; 22 janvier 1737, f. 430r : « P. Giuseppe Tomaso di Montaldo Min. Osserv. della prov. di s. Diego in Piemonte... » f. 430v : « e finalmente si è anche adoperato con tutto il zelo per indurre il Patriarca Caldeo de' Nestoriani a dichiararsi cattolico; il qual Patriarca in seguito di ciò ha trasmessa per mezzo del medesimo religioso alla Congregazione di Propaganda la professione di fede, quale però essendo in alcune parti difettosa si procurerà per mezzo dello stesso Padre di farla correggere ».

La réponse de la Congrégation, avec la formule susdite, fut envoyée le 23 février 1737 par l'intermédiaire du Père Joseph Thomas de Montaldo, qui avait apporté à Rome la profession de foi et les lettres de Mar Elia (1). Là-dessus on resta à Rome sans nouvelles du patriarche, et l'on attendit jusqu'en 1750, quand on apprit par un missionnaire Carme que Mar Elia prétendit n'avoir jamais reçu la réponse de la Congrégation. Celle-ci lui écrivit donc de nouveau le 10 janvier 1750: « Ha inteso questa s. Congregazione con sommo dispiacimento per mezzo del Padre Ferdinando di Gesù e Maria Carmelitano scalzo suo Missionario, che non fosse giunta alle Sue mani la risposta data alle di Lei lettere scritte fin sotto il primo di ottobre 1735 alla santa memoria di Clemente XII, Sommo Pontefice, nelle quali Ella mostrava il suo desiderio di riunirsi sinceramente in una Professione di Fede » (2). A cette lettre on joignit de nouveau la formule d'Urbain VIII.

Dans l'entretemps Mgr. Emmanuel de s. Albert Balliet. évêque latin de Bagdad, averti par la Congrégation le 26 avril 1749 des dispositions de Mar Elia (3), avait engagé celui-ci à renouveler sa profession de foi. Il s'exécuta immédiatement, en envoyant d'abord une profession de foi — absolument nestorienne — à Mgr. Emmanuel (4), ensuite, le 8 juin 1750, au Saint-Siège (5). Ces déclarations seront encore renouvelées en 1756 et en 1771; mais Rome ne s'y laissait pas prendre. Mar Elia X Denḥa jouait en réalité double jeu, feignant la

(1) Cf. *Journal* de Qas Kheder 1736-1748; Bibl. nat. *Paris syr.* 279, f. 3r; suit la lettre de la Congrégation en arabe f. 4-5v.

(2) *Lettere* 1750 (t. 175) f. 8r-v (item *Vat. lat.* 8063f. 259r); traduction en syro-chaldéen dans le même *Journal* de Qas Kheder, *Par. syr.* 279, f. 10v sq.

(3) *Lettere* 1749 (t. 173) f. 81v: « Inoltre essendosi qui avuta qualche notizia che il Patriarca Elia nestoriano mostri della inclinazione a rendersi cattolico, si desidera che V. S. procuri di bene informarsene, segretamente però, e per mezzo di persone veridiche, ed atte a non lasciarsi ingannar facilmente dalle apparenze, molto premendo a questi Emi Signori di esserne sinceramente ragguagliati ». L'extrême prudence recommandée par la Congrégation prouve à l'évidence, qu'on faisait des réserves à Rome sur le sens et la sincérité des déclarations de Mar Elia.

(4) *Scritture rif. nelle Congr. gen.* 10 mars 1750 (t. 743): lettre de Mgr. Emmanuel du 14 août 1749; et profession de foi nestorienne, f. 240-252; *Acta* 1750, f. 62v-63v.

(5) *Scritture non rif. Mesop.* V, f. 407 sqq.

soumission au Saint-Siège pour garder ses ouailles qui se tournaient en nombre toujours croissant vers Rome, et ne voulant pas renoncer à l'hérésie. Aussi semble-t-il qu'il se refusait obstinément à signer la profession de foi d'Urbain VIII, qu'il avait bel et bien reçue dès 1737 (1).

Qas Kheder n'a donc pas eu le bonheur de voir le patriarche nestorien d'Alqoche, le père de sa nation, sincèrement uni et soumis au Siège apostolique de S. Pierre: il a semé dans les larmes, d'autres moissonneront dans la joie. L'union se fera en effet sous un neveu d'Élie X, sous Mar Iohannan Hormizd: alors l'union sera totale, du troupeau et de son pasteur; mais c'est le troupeau des fidèles, qui aura précédé et entraîné le pasteur (2).

Qas Kheder et les Nestoriens convertis.

Pendant que Qas Kheder est en voyage, avant même qu'il soit arrivé à la Ville Éternelle, les convertis de Mossoul, Qodsi, Abdelkarim et Ṣion, écrivent à la Congrégation de la Propagande pour le recommander (3). De son côté, une fois à Rome, il ne cessera de défendre leurs intérêts: soit par lui-même, soit par l'intermédiaire d'André Scandar, interprète, et de Joseph Simonio Assemani, consulteur, il exposera leurs difficultés à la s. Congrégation de la Propagande, et ne cessera d'insister sur le besoin qu'ils ont de livres catholiques et de missionnaires instruits; dans le même but il suppliera fréquemment la Propagande de recevoir quelques élèves chaldéens au Collège Urbain.

A ce tournant de l'histoire de l'Église chaldéenne, quand les Nestoriens de la région de Mossoul, de Kerkouk et de Bagdad se convertissaient toujours en plus grand nombre à la foi catholique, tandis que Mar Elia, le patriarche nestorien, était seul reconnu par firman turc comme chef de la nation chaldéenne nestorienne, les convertis se trouvaient sans églises et sans prê-

(1) *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.* 7 août 1747 (t. 734) f. 166v in fine.

(2) Cf. J. Tfinkji, *L'Église Chaldéenne Catholique autrefois et aujourd'hui* (Extrait de l'*Annuaire Pontifical catholique* de 1914) p. 14; et Eug. Tisserant, *Dict. Théol. cath.* XI, col. 243.

(3) *Scritture non rif. Mesop.* III, f. 231; lettre du 13 juin 1725.

tres. Ne fréquentant ni les sacrements ni les prières liturgiques, quelques-uns finirent par vivre comme des païens, pires que les Nestoriens schismatiques. De plus, ne recevant pas les sacrements une fois par an, vers Pâques, des mains d'un ministre nestorien, ils étaient condamnés tous les ans à verser une forte amende au patriarche nestorien et au gouverneur turc. Que faire? Aller à l'église des Nestoriens et y recevoir les sacrements? C'était communier *in divinis* avec les hérétiques, et encourir l'excommunication de la part de l'Église catholique. Ne pas fréquenter les offices liturgiques des Nestoriens et éviter leurs églises? C'était autant que vivre sans religion, s'exposer à toutes sortes d'avanies et à l'amende annuelle, alors que les convertis étaient pour la plupart de pauvres gens. La communication *in divinis* est défendue principalement à cause du danger auquel on expose sa foi. Mais ce danger n'existe pas pour les convertis, affirme Qas Kheder; au contraire, le bon exemple de ceux-ci, leur conversation et société amènent fréquemment des Nestoriens à se convertir à la foi catholique. Crise passagère à un tournant de l'histoire, qui se résoudra à l'avantage de la vérité et de l'Église catholique. Qas Kheder expose déjà au commencement de 1726 ces difficultés angoissantes à la s. Congrégation de la Propagande, qui les examine dans la congrégation générale du 26 mars, et en réfère au Saint-Office le 29 suivant. Le 14 septembre, après mûre réflexion, évitant une réponse trop absolue, qui aurait pu être fatale dans la crise susmentionnée, le Saint-Office remit la solution de ces doutes à l'expérience de la Propagande elle-même. En pratique, on attendait avec confiance le retour progressif des Nestoriens, prêtres et fidèles, à la foi catholique, qui par le fait même de leur conversion collective prenaient possession de leurs églises (*Document 4*).

A la date du 11 février 1732 Qas Macsud et deux diacres écrivent au Pape Clément XII, et, protestant qu'ils sont de bons catholiques, se plaignent des missionnaires de Bagdad et Baṣra, qui défendent aux catholiques de fréquenter leur église. « Ora il nostro sacerdote è D. Macsud cattolico, seguace della Chiesa cattolica, discepolo di D. Cheder Ninivita, ed egli farà consapevole la Santità Vostra del nostro stato » (1).

(1) *Scritture non rif. Mesop.* IV, f. 141.

Quelle est la cause de ce différend? Pourquoi ce recours au Saint-Siège? Le lendemain, 12 février 1732, ils écrivent à Qas Kheder répétant la même plainte au sujet des missionnaires. Ils se protestent catholiques et confessent la foi catholique, en particulier l'unité de la personne divine dans le Christ, la maternité divine de Marie, la procession du Saint Esprit du Père et du Fils, l'existence du purgatoire. Ils ne prononcent pas le nom de Nestorius dans leurs prières, *mais ils sont obligés de proclamer le nom de Mar Elia, patriarche nestorien, à cause du firman turc qui le considère comme leur chef et le propriétaire de leurs églises.* Autre aspect de la communication forcée *in divinis*. De plus ils recommandent que l'on défende aux missionnaires de baptiser, marier et ensevelir les Chaldéens, parce que — cela est sous-entendu — c'est de là que provient pour le clergé paroissial le principal, sinon le seul, revenu (1). Qas Kheder appuie cette dernière supplique et déclare en tous termes, que ces « offici appartengono alli Parrochi, li quali di quello vivono, non havendo altro sussidio » (2). Nous ne savons pas comment ce différend a été réglé; il nous suffit ici d'avoir noté l'intervention de Qas Kheder en faveur des Chaldéens catholiques.

Qas Kheder et le Collège Urbain de Propagande.

Pendant son séjour à Mossoul D. André Scandar avait confié à Qas Kheder qu'il avait été chargé par la s. Congrégation de la Propagande de chercher quelques candidats chaldéens pour le Collège Urbain. Le résultat fut immédiat. Qas Kheder amena à Rome son élève préféré, le šamaš Georges. En outre les convertis supplièrent la Congrégation de recevoir leurs jeunes gens au Collège de la Propagande. Sur ce point la correspondance était donc parfaite entre les Chaldéens convertis et la Congrégation romaine. Mais ici, comme ailleurs, beaucoup sont appelés, peu sont élus.

(1) *Scritture non rif. Mesop.* IV, f. 147.

(2) *Ibidem* f. 468. — Le bon Qas Kheder confesse ingénument, vers l'année 1732, « che non sapendo parlare spedito in Italiano, pur in quel modo che potevo... » (f. 470).

Le šamaš Georges, entré au Collège Urbain le 4 septembre 1725 devint malade et dut interrompre ses études. Il quitta le Collège le 17 août 1729, et retourna en Orient (1).

Un autre Chaldéen — d'origine arménienne, semble-t-il, à juger du nom, — Michel Cacciadur vient occuper la place vide. Mais celui-ci « ottuso e cupo » ne réussit pas dans les études, bien qu'il soit « di buoni costumi ed esemplare » (2). Déjà le 28 novembre 1735 le Secrétaire de la Congrégation sollicite vainement une place pour lui au Collège ecclésiastique de Ponte Sisto (3). Le 30 avril 1738 il revient à la charge, et le recommande instamment pour la première place vacante, alléguant comme raison qu'il s'y trouve « già da più anni un vecchio sacerdote caldeo », notre Qas Kheder, et « sarà questi incaricato di ben istruire nel proprio rito lo stesso chierico » (4). Malheureusement Michel Cacciadur ne réussit pas mieux chez le bon prêtre Kheder, qui eut même à s'en plaindre amèrement (5). Il fut donc renvoyé en Orient au mois de juin 1739 (6).

Qas Kheder ne désespère pas, et dans une supplique, référée dans la congrégation générale du 14 novembre 1740, il prie les Cardinaux de Propagande de recevoir habituellement deux élèves chaldéens au Collège Urbain. La supplique est émouvante. Qas Kheder « rappresenta come *nella Propaganda vi sono giovani di tutte le nazioni eccettuata la sua,* supplica... di concedere che possino venire due giovani di detta sua nazione » (7). Il profite de l'occasion pour dénoncer l'état de complet abandon dans lequel se trouvent les Nestoriens de Kerkouk « ignorantissimi, che solo anno il nome di Cristiano »; il supplie les Cardinaux de leur faire envoyer un des Carmes déchaussés de Bagdad (8). Sur ce dernier point la Congrégation donna immédiatement suite à la demande de

(1) Cf. *supra* p. 52.

(2) *Registro degli alunni di Prop. Fide,* p. 286.

(3) *Lettere di Mons. Segretario* 1735 (t. 142) f. 190^{r-v}.

(4) *Ibidem* 1738 (t. 149) f. 66^{v}-67^{r}; cité f. 67^{r}.

(5) *Scritture non rif. Mesop.* IV, f. 486.

(6) *Lettere* 1739 (t. 150) f. 197^{v} sq.

(7) *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.* 14 nov. 1740 (t. 704) f. 56; cf. *Acta* 1740 (t. 110) f. 191^{v}.

(8) *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.* 14 nov. 1740 (t. 704) f. 56.

Qas Kheder ([1]). Et quant aux élèves Chaldéens, elle ne désira rien mieux que d'en voir arriver, et ne cessa de rappeler aux Évêques orientaux l'intérêt qu'ils avaient d'envoyer de bons sujets au Collège Urbain.

Le 29 septembre 1742 Mar Joseph III annonce l'envoi de son disciple Lazare Hindi ([2]). Le succès de celui-ci compensera largement l'échec des précédents. Rentré en Orient en 1750 ([3]), il succédera à Joseph III en 1759 sous le nom de Joseph IV ([4]). En 1781 il abdiqua, et vint passer ses dernières années à Rome, où il mourut en 1791. Pendant son séjour romain il eut la consolation d'avoir au Collège Urbain son neveu Augustin, qui y prêta le serment le 6 janvier 1780, et lui succédera sur le siège d'Amida, sans recevoir toutefois le titre de patriarche ([5]). Un neveu de cet Augustin, appelé Jérôme, se trouvait au même Collège en 1837. Mais avec cet arrière-neveu de Lazare Hindi nous sommes en plein dix-neuvième siècle.

Rentré en Orient en 1750, Lazare Hindi revint déjà à la fin de 1752 avec deux élèves pour le Collège Urbain, les deux frères Georges et Hormizd Gallo, qui, après une bonne année d'études littéraires a Sant'Onofrio, entrèrent à la Propagande le 5 mars 1753 ([6]).

Dans son testament Qas Kheder mentionne un certain Joseph Behnam, auquel il lègue ses meubles et ses livres. D'après le régistre des élèves de la Propagande, celui-ci était mossouliote, tandis que les précédents étaient tous de Diarbékir (Amida). Après un séjour à Sant'Onofrio Joseph Behnam entra au Collège Urbain le 28 mai 1747 ([7]). Dans l'inventaire des biens de Qas Kheder, mort le 30 décembre 1751, il est appelé prêtre ([8]).

L'impulsion donnée par Qas Kheder a beaucoup contribué à nouer des relations plus étroites entre Mossoul et Rome.

([1]) *Lettere* 1740; 19 nov. 1740, lettre au P. Emmanuel de S. Albert, pro-vicaire apostolique de Babylone.

([2]) *Scritture non rif. Mesop.* V, f. 37.

([3]) *Lettere di Mons. Segret.* 1750 (t. 176) f. 99v.

([4]) Cf. J. Tfinkdji, *op. cit.*, p. 11; S. Giamil, *op. cit.*, p. 375-382.

([5]) Cf. J. Tfinkdji, *op. cit.*, p. 11-12; S. Giamil, *op. cit.*, p. 391-393.

([6]) *Lettere di Mons. Segret.* 1752 (t. 180) 30 déc.; f. 129v-130; et *Registro* p. 372.

([7]) *Registro* p. 437.

([8]) *Scritture non rif. Mesop.* V, f. 442.

La tradition des « propagandistes » chaldéens s'est maintenue jusqu'à nos jours : c'est un bon Chaldéen, Georges Garmo, qui a extrait du Régistre des étudiants la plupart des renseignements précédents.

Qas Kheder et les missionnaires.

En envoyant à Rome leur profession de foi en 1719, les convertis de Mossoul avaient déjà supplié la sacrée Congrégation de la Propagande de leur procurer des missionnaires capables de les instruire et de leur administrer les sacrements « perchè erano pecore senza pastore ». Aussitôt la Congrégation écrivit au Supérieur des Capucins, missionnaires à Diarbékir, et à Mar Joseph III ordonnant d'envoyer quelque prêtre ou missionnaire à Mossoul : il pourra s'y rendre déguisé, comme a fait D. André Scandar, mais on ne peut plus abandonner ces convertis (1). Fait étonnant, Joseph III se montra surpris par cette nouvelle de conversions en masse à Mossoul et environs : en deux lettres violentes, datées du 1er septembre 1722, il démentit ce bruit, accusant ces prétendus convertis de mensonge et de fourberie. Scandar prit courageusement leur défense : « Circa li catolici di Ninive non so perchè (il Patriarca Giuseppe III) gli accusi d'eretici, mentre per puro amor' della santa Fede catolica, e senza verun interesse, venivano da me in Ninive per esser' riconciliati, e per ricever' li SS. Sagramenti di notte tempo per non esser' scoperti dagl'eretici Nestoriani ; e dopo la mia partenza D. Chedr, Giovanni di Giosue et altri hanno scritto lettere da buoni Catolici a me et alla sacra Congregazione » (2). Heureusement Joseph III se rendit bientôt à l'évidence, et à la date du 1er janvier 1725 il recommanda dans les termes les plus élogieux Qas Kheder, exilé pour sa foi catholique, et son élève le šamaš Georges. La Congrégation lui annonça le 3 septembre suivant l'arrivée des deux mossouliotes — on disait

(1) *Lettere* 1722 (t. 112) 23 mars 1722, f. 162 sq. ; *Lettere* 1723 (t. 114) 21 août 1722, f. 399v-402v.

(2) *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.*, 19 avril 1723 (t. 639) f. 442 sq. ; réponse citée de Scandar, f. 435v ; cf. aussi *Acta* 1723 (t. 93) f. 236r-238r (num. 3).

ici « ninivites » — et le bon accueil qu'on leur avait fait ([1]). Dans l'entretemps deux missionnaires Capucins s'étaient rendus à Mossoul, les Pères Michel et François. Mais aucun catholique n'osait les recevoir chez lui ni leur louer une maison, par peur des hérétiques Nestoriens et Jacobites. Ils durent loger dans un hôtel public, jusqu'à ce qu'un Turc se décida a leur céder quelques chambres, fort de la sympathie que le Pacha et les grands de Mossoul témoignaient aux Européens en raison de leur expérience médicale. C'est ce que nous apprenons par une lettre de remercîment, envoyée le 23 février 1725 à la Congrégation par le diacre Qodsi et quelques autres convertis de Mossoul ([2]). Les Capucins ne tinrent pas longtemps à Mossoul; après deux ou trois ans il furent expulsés: les catholiques se trouvaient de nouveau abandonnés.

Nous avons vu plus haut ([3]) que Qas Kheder s'occupa en 1740 de faire envoyer un Carme déchaussé à Kerkouk pour instruire les Nestoriens, qui n'avaient – et n'ont — plus de chrétien que le nom; — et fait singulier, mais certain, prouvé encore récemment, ils sont toujours prêts à donner leur sang pour le Christ.

Qas Kheder n'oubliait pas non plus Mossoul, sa ville natale. D'après une tradition très probable, rapportée par le P. Vincent Sapellani O. P., qui arriva en Mésopotamie en 1786 et en devint Préfet Apostolique, c'est grâce à ses instances que les Dominicains y furent envoyés en 1750 ([4]). Qas

([1]) *Lettere della s. Congr.* 1725 (t. 119) 3 sept. 1725, f. 323v-324r (cf. *supra*, p. 54, n. 2). Mar Joseph III remercia le 30 avril 1726; *Scritture non rif. Mesop.* III, f. 252.

([2]) *Scritture non rif. Mesop.* III, f. 223.

([3]) Cf. *supra* p. 64, n. 8.

([4]) *Archiv. Gen. O. P. Missio Mausilae* (1750-1856) XIII, 328, p. 4; B. Goormachtigh, *Histoire de la Mission Dominicaine en Mésopotamie et en Kurdistan*, *Analecta O. P.* t. III-IV (1895-1896) p. 279 (Extrait p. 28-29); L. Cheikho dans l'introduction au *Récit du voyage de Qas Kheder de Mossoul à Rome, Al Machriq* XIII (1910) p. 583 (d'après la tradition des Chaldéens); *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.* 13 mars 1747 (n. 14), ce jour-là il fut décidé par les Cardinaux de confier la mission de Mossoul aux Dominicains de Monte Mario. — Voir aussi *Acta s. Congr.* 1749 (t. 119) 15 déc., n. 18, p. 270 sq.; *Lettere* 1749 (t. 173) 24 déc. 1749, f. 257v: le départ des deux premiers missionnaires Dominicains est annoncé; ce sont les PP. Gaetano Codilioncini et Francesco Corradino Turriani.

Kheder pouvait mourir en paix. Depuis lors la cause catholique n'a fait que progresser dans la région de Mossoul jusqu'à réduire le schisme nestorien et ses erreurs à un simple souvenir. On peut en dire autant de Bagdad, de Kerkouk et environs, d'Amadia-Araden, de Zakho et d'Aqra. Les offices liturgiques s'y célèbrent avec solennité tous les jours comme aux plus beaux temps du christianisme; la vie monastique a refleuri à Rabban Hormizd près d'Alqoche; le clergé paroissial s'y est multiplié, est bien formé, à la hauteur de sa tâche; les moindres villages chrétiens ont leurs écoles pour garçons et filles, et l'enseignement religieux y est assuré grâce au dévoûment du clergé et de religieuses indigènes.

Mort et testament.

Dans mon catalogue de Notre-Dame des Semences j'ai écrit, sur la foi des moines Chaldéens, que Qas Kheder est mort en 1755 (1); j'ai répété la même chose dans le *Muséon* de Louvain (2). Le P. Louis Cheikho, dans l'introduction au *Journal* de Qas Kheder, se fait l'écho de la même tradition locale (3). Et A. Mingana, Chaldéen, écrit également que Qas Kheder mourut à Rome « about 1755 » (4). On ne s'étonne pas de rencontrer la même erreur dans les études des Chaldéens P. Nasri et A. Scher, qui ont écrit d'abord en collaboration sur *les hommes illustres de la Nation Chaldéenne* (5), tandis que le premier a publié plus tard seul une *Histoire des Églises Chaldéenne et Syrienne* (6).

(1) *Catalogue de la Bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de N.-D. des Semences près d'Alqoche* (Iraq. — Rome, *Angelicum*, 1929) p. 104. Qas KHEDER vint à Rome en 1725 (non 1735, comme on lit ici par erreur). A cette occasion, corrigeant mon *Catalogue des mss. syro-chaldéens de 'Aqra*, je note que Qas KHEDER ne visita pas Jérusalem et qu'il arriva à Rome le 17 août 1725. Ici la date de la mort est exacte (*Orientalia Christiana Periodica* 1939, p. 399; Extrait p. 34).

(2) *Muséon* t. L (1937), p. 354.

(3) *Al Machriq* XIII (1910) p. 582. Voir aussi VII (1904) p. 1097.

(4) *Catalogue of the Mingana collection* I, p. 494 (cod. 246) et II, p. 153 (cod. 110).

(5) *Al Machriq* IV (1901) p. 852.

(6) Imprimée chez les Dominicains de Mossoul, vol. II (1913) p. 316.

C'est donc une erreur commune; tandis que, dans leurs catalogues, A. Mai et H. Zotenberg avaient déjà donné la date exacte. Celui-ci d'après le manuscrit Par. syr. 279 ([1]), qui a été légué par Qas Kheder au prêtre Jacques Behnam, élève de la Propagande. Au f. 9v on lit la mention du décès de D. A. Scandar, mort au collège des Maronites le 25 novembre 1748, écrite de la main de Qas Kheder. Suit sur la même page, de la main de Jacques Behnam, la mention de la mort de Qas Kheder: « Le prêtre Kheder, chaldéen de Mossoul, mourut le vendredi à midi; et moi l'indigne (Jacques Behnam) je suis allé entendre la messe et je me suis approché de lui alors qu'il était étendu dans le cercueil. Les prêtres de Ponte Sisto célébrèrent enfin la grand' messe pour le repos de son âme, et l'ensevelirent dans l'église de Ponte Sisto qui est sur le Tibre; et nous lui avons fait un marbre sur lequel fut écrit en latin et en chaldéen: Que Dieu ait pitié de lui, et l'introduise dans le paradis céleste, et donne le repos à son âme avec les saints. Amen. L'an 1751, le 30 décembre » ([2]). Le Cardinal A. Mai écrit d'après les notes de J. S. Assemani, lié d'amitié avec Qas Kheder: « Is codex (CCXC) exaratus fuit a Cheder Hormisda presbytero Chaldaeo ninivita, qui eiurata haeresi nestoriana, Romae pie obiit die 30 decembris anno Christi 1751, aetatis suae 73 » ([3]).

Dans le nécrologe romain de 1740 à 1753, contenu dans le manuscrit *Vat lat.* 7889, f. 248, on lit de même: « 1751. 30 Decem. † Gheder Hormisda pbr Chaldaeus annor. 73. Sep(ultus) in eccl(esia) S. Francisci ad Pontem Xystum cum epit(aphio) ».

Les témoignages, relevés dans les archives de la Propagande, ne sont pas moins explicites et précis.

Transporté à l'infirmerie du Collège de Ponte Sisto, le lendemain de Noël « anno a salutifera Domini nostri Iesu

([1]) *Catalogue des mss. syriaques et sabéens (mandaïtes) de la bibliothèque nationale* (Paris, 1874) p. 215.

([2]) Cette église a été démolie, quand on a élevé les digues du Tibre, et toute trace de cette pierre sépulcrale bilingue a disparu. En 1751 le 30 décembre tombait un jeudi, et non un vendredi.

([3]) *Catalogus codicum Bibl. Vat.* II. *Codices chaldaici sive syriaci vaticani assemaniani* (1831) p. 12. — Je note en passant que ce cod. 290 n'est pas de la main de Qas Kheder, mais d'un *Malabare*. Il est possible que Qas Kheder ait employé ce missel de provenance catholique.

Christi nativitate millesimo septingentesimo quinquagesimo secundo » (c.-à-d. 1751 de notre ère) Qas Kheder fit devant notaire et témoins son testament, — testament de pauvre. Après avoir recommandé son âme à Dieu et pourvu à ses funérailles, il lègue à la Bibliothèque Vaticane tous ses livres, excepté son Dictionnaire arabe-chaldéen-turc, qui devra être imprimé; une fois imprimé, l'original devra être conservé à la Vaticane. Il lègue les reliques, qu'on trouvera chez lui, à Georges Kheder et neveux. Tous ses autres biens appartiendront à la Congrégation de la Propagande, qu'il nomme son légataire universel avec l'obligation de faire imprimer le dictionnaire susmentionné. Que si la Propagande refuse cet héritage, il lègue tous ses biens à l'église de S. Pantaléon avec l'obligation de célébrer un certain nombre de messes, et d'envoyer en compensation quelque objet de culte aux églises pauvres des Chaldéens. Exécuteur testamentaire avec pleins pouvoirs est l'économe de ce vénérable Collège du Ponte Sisto (*Document 5*).

Deux jours plus tard, le 28 décembre, Qas Kheder rappelle le notaire, et, « perchè la mente umana è ambulatoria fino alla morte », change les stipulations du testament précédent de la manière suivante. Annulant le legs fait à la Bibliothèque Vaticane et à Georges Kheder, il laisse à Joseph Behnam tous ses livres, tant manuscrits qu'imprimés, tous les meubles et reliques qu'on trouvera chez lui. Il lègue le grand dictionnaire manuscrit à la Propagande avec prière — et non plus avec ordre — de le faire imprimer. Il lègue à la même Congrégation les manuscrits chaldéens de la *Doctrine chrétienne* de Bellarmin et de *Philothée* de S François de Sales. avec l'obligation de les faire imprimer et d'en donner 150 exemplaires à Joseph Behnam. Enfin, il laisse au patriarche de Diarbékir un autre exemplaire manuscrit de son dictionnaire triglotte (*Document 6*).

Les manuscrits susmentionnés ne furent pas imprimés et passèrent, avec le fonds Borgia, à la Bibliothèque Vaticane; tandis que les manuscrits, chaldéens et arabes, légués à Joseph Behnam, finirent à la Bibliothèque nationale de Paris.

Le testament de Qas Kheder en faveur de la Propagande fut accepté dans la Congrégation générale du 31 janvier 1752.

L'inventaire de ses biens, tous frais défalqués, donna la somme de 817 écus et une baïoque (*Document 7*).

De tout ce qui précède il résulte que Qas Kheder, très estimé à Rome, était un prêtre pieux et studieux. Sincèrement attaché au Saint-Siège, il n'en était pas moins resté très attaché à sa nation chaldéenne. Il est le type de ces chers Orientaux, qui méritent bien de leur nation, en la représentant dans l'exil — exil heureux et honorable — de la Ville Éternelle.

L'activité littéraire de Qas Kheder.

Avant de venir à Rome Qas Kheder avait enseigné à Mossoul pendant une trentaine d'années ; il connaissait parfaitement le syro-chaldéen, l'arabe et le turc : c'était un ami des lettres, un habitué du calame. Les principales bibliothèques d'Europe et de l'Iraq ont conservé de ses manuscrits arabes et chaldéens : ceux-ci révèlent une écriture régulière, claire et élégante. (Nous reproduisons ici les dernières pages de son dictionnaire achevé le 20 février 1728; *Vat. syr.* 195, f. 234v-235r).

Ces manuscrits révèlent aussi le caractère de Qas Kheder, son amour des lettres, son zèle persévérant pour le salut de ses coreligionnaires, et, par-dessus tout, son âme sacerdotale et pieuse.

Pendant qu'il vit caché à Mossoul, excommunié par le patriarche nestorien, il traduit de l'arabe en syriaque « Le livre des vanités du siècle » du franciscain Diego Estella (1724). A peine arrivé à Rome, il copie « L'imitation du Christ » (1725) et l'ouvrage de Mar Athanase Safar « De la grandeur et de l'unité de l'Église catholique » (1726). Pendant la dernière année de sa vie il traduit en syriaque « L'introduction à la vie dévote » de S. François de Sales (1750-51).

Comme tous les convertis sincères, il est dévoré du zèle du salut de ses frères nestoriens. C'est à leur intention qu'il traduit dès 1727 le catéchisme du capucin Maximin, et plus tard, en 1741, la doctrine chrétienne de S. Robert Bellarmin. Il reste en correspondance avec la famille patriarcale qu'il voudrait gagner à la foi catholique, et ne cesse de supplier

Écriture arabe et chaldéenne de Qas Kheder (1728)

(Vat. syr. 195, f. 234v-235r)

le Saint-Siège d'envoyer à Mossoul des missionnaires zélés et savants.

Mais ce qui caractérise son activité littéraire à Rome, c'est son ambition de doter la nation chaldéenne et la Propagande d'un vocabulaire arabe-chaldéen-turc. Déjà en 1727 il copie un dictionnaire syriaque-arabe, d'après un exemplaire trouvé chez les missionnaires franciscains de S. Pierre in Montorio. La même année il en copie un autre, qu'il donne en 1728 aux Maronites. En cette année 1728 il commence à travailler à son vocabulaire triglotte, qu'il copiera plusieurs fois en le perfectionnant jusqu'en 1748. Malgré ses instances, l'ouvrage resta inédit.

***

Chronologie de l'activité littéraire de Qas Kheder.

Dates principales.

Né au mois de novembre 1679. Enseigne pendant 30 ans à Mossoul.

Il quitte Mossoul le 22 août 1734 ; reste à Mardin du 27 août 1724 au 8 février 1725 ; à Alep du 24 février au 24 avril 1725.

Arrive à Rome le 17 août 1725.

Mort à Rome le 30 décembre 1751, dans la 73ᵉ année de son âge.

Catalogues cités.

ARMALET Mgr. Isaac, *Catalogue des mss. de Charfet* (Jounieh, 1937).

ASSEMANI St. E. et I. S., *Bibliothecae apost. vat. cod. mss. catalogus;* t. II. III. (Rome 1758-9).

LEVI DELLA VIDA G., *Elenco dei mss. arabi islamici della Bibl. Vat.* (*Testi e Studi* 67 ; 1935).

MARGOLIOUTH G., *Descriptive list of Syriac and Karshunic mss. in the Brit. Mus. acquired sine* 1873 (London, 1899).

MINGANA A., *Catalogue of the Mingana collection of mss.* I. II. (Cambridge 1933. 1936).

ROSEN V.-FORSHALL J., *Catalogus codicum mss. or. qui in Museo Britannico asservantur.* I. *cod. syr.* (London 1838).

SCHER A., *Catalogue des mss. syriaques... de Séert* (Mossoul, 1905).

SCHER A., *Notice sur les mss. syriaques... de N.-D. des Semences* (*J. As.* S. X, t. 7, 1906, pp. 479-512 ; et t. 8, pp. 55-82.

SCHER A., *Notice sur les mss. syriaques... de Mossoul* (*Rev. des Bibl.* XVII, 1907, pp. 227-260).

Scher A., *Notice sur les mss. syriaques... de Diarbékir* (*J. As.* S. X, t. 10, 1907, pp. 331-362; 385-431).

Scher A., *Notice sur les mss. syriaques... de Mardin* (*Rev. des Bibl.* XVIII, 1908, pp. 64-95).

Scher A., *Notice sur les mss. syriaques du Musée Borgia* (*J. As.* S. X. t. 13, 1909, pp. 249-287).

Vosté J., *Catalogue de la Bibl. syro-chaldéenne... d'Alqoš* (Rome 1929).

Vosté J., *Catalogue des mss. syro chaldéens... de Kerkouk* (*Orientalia Christiana Periodica,* 1939, pp. 72-102).

Vosté J., *Catalogue des mss. syro-chaldéens... de 'Aqra* (*ibid.*, 1939; pp. 368-406).

Zotenberg H., *Catalogue des mss. syriaques... de la Bibliothèque Nat.* (Paris, 1874).

Avant le séjour à Rome.

1717. Lexique de Ḥassan bar-Bahloul (*Vosté-Alqoche* cod. 286-287).

1721. Madraš sur la mort du šamaš Mūsa de Bagdad (*Mingana collection* II, cod. 110 f. 54b-55b).

1722. « Liber obsequiarum mortuorum, qui recitatur in funere sacerdotum et diaconorum et laicorum... e syriaco sermone in arabicum translatus.

« Conciones in exsequiis quorumlibet hominum communicatae ex compositione servi pauperis Khedr, presb. Maussil.

« Consolatio in exsequiis virorum...; transtulit ex syr. in ar. Khedr ». Achevé le 20 juillet 1722. (*Rosen-Forshall, Brit. Mus.* I. *Codices syriaci*, p. 106 sq. V (8998). – Cf. *A. Scher, Mossoul* 53 (¹); *Mingana* II, p. 156, cod. 110 f. 65b-68a).

1724. Vanités du siècle, trad. de l'arabe en chaldéen (*Vosté-'Aqra* cod. 61; *Brit. Mus. Or.* 4073).

Sans date, mais certainement antérieurs au séjour romain, trois ḥoutamē alphabétiques, avec le nom de Kasis Kder à la fin en acrostiche (*Vosté-Alqoche* cod. 140, n. 5).

1725, 23 mars à Alep: Madīḥah sur le Rosaire (*Mingana* II, p. 153, cod. 110 f. 8b-9a).

Pendant le séjour romain (17 août 1725 - 30 déc. 1751).

1725. Imitation de Jésus-Christ, traduite de l'arabe en syriaque par Isaac de Mossoul, maphrien de l'Orient. Achevé le 13 nov. 2037 des Grecs, pendant le jubilé de 1725, en l'an 1138 des Arabes (*Par. syr.* 220; ff. 186).

1725-26. Ouvrage sur la grandeur et l'unité de l'Église catholique par Athanase Safar, évêque de Mardin, en arabe; credo de S. Athanase en arabe; objections musulmanes contre les catholiques

(¹) La date de 1786 doit être une faute d'impression.

en arabe; et traduction en syriaque de l'ouvrage cité d'Athanase. Achevé le 10 janv. 1726, cinq mois à peine après son arrivée à Rome. (*Par. syr.* 219; ff. 144).

1726. Hymnes de l'office nestorien pour les sept jours de la semaine, avec (f. 49[v]) paraphrase arabe, en prose rimée, de quelques unes d'entre elles (*Par. syr.* 182; ff. 58).

1726. Madraš, écrit à Rome, sur la mort de son élève et cousin, le diacre Jean mort le 22 mai 1725 (*Mingana* II, cod. 110, f. 56[a]).

1727. Catéchisme du P. Maximin, capucin, traduit en syriaque (*Séert* cod. 95, 2; ff. 80).

1727. Dictionnaire arabe-syriaque, composé d'après différents glossaires manuscrits et imprimés, notamment le dictionnaire de J. B. Ferrari, copié sur un exemplaire de S. Pierre in Montorio. Achevé par Qas Kheder le 23 mars 1727 (*Par. syr.* 256; ff. 343).

1727. Dictionnaire arabe-syriaque, commencé le 25 mars 1727, fête de l'Annonciation, achevé le 15 août de la même année. Qas Kheder le donna au Collège Maronite le 1[er] mars 1728 (*Vat. ar.* 493; ff. II. 417) (1).

1727–28. Dictionnaire arabe-syriaque, achevé le 20 février 1728 et donné par l'auteur, Qas Kheder, à la Bibliothèque Vaticane (*Vat. syr.* 195; ff. 235).

1728. Premier tome du dictionnaire arabe-chaldéen-turc, composé par Qas Kheder à Rome. Fin de la lettre *alif* 22 avril 1728; fin du volume, lettre *dhal*, 28 juin 1728 (*Mardin* cod. 75; maintenant *Vat. ar.* 1585; ff. 120).

Le Secrétaire de la Propagande avait donc bien raison d'écrire le 30 avril 1732: « Essendo stato con *istraordinaria assiduità* applicato il sac. Caldeo D. Cheder d'Ormisda in trascrivere alcuni Codici Orientali... ». (Arch. Prop. Lettere di Mons. Segr., 1732, t. 136, f. 64[v]).

1734. Dictionnaire arabe-chaldéen-turc, en deux volumes (*Diarbékir* 109-110; maintenant au patriarcat chaldéen de *Mossoul* (2); ff. 360 + 480). « Une longue note finale, rédigée par l'auteur lui-même le 13 mars 1734 de notre ère, nous apprend que le prêtre Kheder commença vers le milieu du mois d'avril de l'an 1727 à composer ce livre de l'Interprète, dans la ville de Rome, et qu'il l'acheva au milieu du mois de mars 1734 » (*A. Scher*).

1734, 4 mai. Lettre au patriarche nestorien Élie XI Denḥa. Cf. *Muséon* L, 1937, p. 353-365. (*Mingana* I, col. 494),

1724–1734. Journal de Qas Kheder (*Al Machriq* XIII, 1910, p. 581-592; 656-668; 735-744; 835-843; *Mingana* II, p. 153-157, cod. ar. 110).

(1) Corrigez G. Levi della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Bibl. Vat.* (Testi e Studi 67), p. 53, col. 493: « 15 agosto 1725 »; lisez 1727.

(2) Cf. *Muséon* (Louvain) L, 1937, p. 340. Qas Suleiman Saiegh a décrit longuement ce dictionnaire dans la revue arabe de Mossoul *Al-Nadjm* VIII, 1936, p. 258-264; 294-298; 340-344.

1736–1748. Journal de Qas Kheder (*Par. syr.* 279). D'après une note récente, écrite en français sur la première page, ce manuscrit vient de Joseph Behnam, prêtre chaldéen.

1740–1748. Dictionnaire arabe-chaldéen-turc, en deux volumes (*Charfet* 14/4 et 14/5; pages 1081 + 1113). A la fin de la lettre *Alif* on lit: « A été achevée la lettre *alif* le 13 juillet 1740 chrétienne par la main du pauvre Qas Kheder, qui après l'avoir composée dans une copie défectueuse, l'a corrigée dans cette copie ». Fin du premier volume, 4 janvier 1745; fin du deuxième, 11 sept. 1748. Ce manuscrit appartenait à la s. Congrégation de la Propagande, qui en a fait don au couvent de Charfet.

1741. La doctrine chrétienne de Bellarmin, traduite de l'italien et de l'arabe en chaldéen par Qas Kheder (*Paris syr.* 221; ff. 129; achevé le 28 janvier 1741),

1750. Traduction chaldéenne de la lettre envoyée en 1750 par la Propagande au patriarche nestorien (*Par. syr.* 279, *2* f. 10v).

1751. Introduction à la vie dévote de S. François de Sales, traduite en chaldéen. Commencé le 23 juin 1750 et achevé le 2 avril 1751 ([1]) (*Vat. Borg.* 6; 29 cahiers de 8 feuillets). — Qas Kheder mourut quelques mois plus tard, le 30 déc. 1751.

Sans date et inachevé. Livre des avertissements (cas de conscience, par questions et réponses) du métropolite Georges, directeur du Collège maronite à Rome ([2]); traduit de l'arabe en chaldéen par Qas Kheder (*Par. syr.* 218; ff. 71).

Le manuscrit Mingana 246 contient, outre la lettre du 4 mai 1734 à Mar Elia, un petit traité de chronologie attribué à Qas Kheder (*Mingana* I, col. 494, f. 139 b-140 b). Le reste est douteux; ces *membra disiecta* viennent de Qas Elia Homo d'Alqoche.

Le manuscrit Mingana 363, f. 51 a-55 b, contient « a *turjām* for Palm Sunday by the priest Khidr of Mosul » (*ibid.*, col. 661).

Al Machriq VII (1904) p. 1096-97 a publié une poésie du même en l'honneur de la Sainte Vierge.

(1) A. Scher écrit par erreur 1751 et 1752. Cfr. *Journal Asiatique* X, 13, 1909, p. 251.

(2) Il s'agit de Georges Benjamin, maronite, appelé par ad-Duaihi *Georges ben-Ubaïd*. Né à Édesse le 23 avril (9 kal. maii) 1661, il fut envoyé très jeune au collège maronite de Rome, où il resta jusqu'en 1683. Ad-Duaihi l'ordonna prêtre en 1684, et le sacra archevêque d'Édesse en 1690. En 1714 il renonça à la dignité épiscopale et entra dans la Compagnie de Jésus. Après son noviciat, fait à Avignon, il fut rappelé à Rome, et enseigna la liturgie et les langues au collège maronite, où il mourut le 8 déc. 1743. Renseignements dus à Mgr. Pierre Sfaïr, maronite, et au R. P. Edm. Lamalle S. J. Son nécrologe se lit dans *Arch. Rom. S. I. Rom. 187,* f. 242 v. En parcourant l'*Arch. de la Bibl. Vat.* XI, f. 314 (313 ancien) j'ai rencontré une déclaration en faveur de l'authenticité de la *Santa Casa* de Lorette, signée par « Giorgio Beniamino della Comp. di Giesu olim Arciv. di Edessa ». Ses compatriotes continuèrent à l'appeler « *Maṭrān Georgis* ».

DOCUMENTS

I.

Profession de foi et lettres des convertis de Mossoul

ARCH. PROP. *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.* 1721 (t. 630) f. 318r-v.

D. André Scandar rapporta de Mossoul la profession de foi des Nestoriens convertis, signée en premier lieu par Qas Kheder [1], et trois lettres, dont une est adressée au Pape, les autres à la Congrégation de la Propagande. Tous ces documents sont écrits en kharšuni par le šamaš Qodsi. J. S. ASSEMANI en fit le résumé suivant à l'usage de la Congrégation.

A. – Li Christiani Caldei della città di Mosul o Ninive, f. 318r cioè D. Chedr di Hormisda Arciprete, D. Abdo Abbate del monastero di Uraha (= Abraham), Codsi Diacono, et altri Sacerdoti, Diaconi e Laici, unitamente fanno la professione di fede et abiurando l'eresia di Nestorio, nella lettera data in Ninive li 6 Gennaro 1719, rappresentano alla Santità di Nostro Signore li spirituali bisogni, che hanno d' avere qualche sacerdote cattolico, che l'instruisca, et amministri loro i SS. Sagramenti, quali dicono di non avere ricevuti da persona cattolica sin alla venuta di D. Andrea Scandar, che ultimamente li ha visitati et illuminati ad abbracciare la fede cattolica. Che il Patriarca Giuseppe, il quale risiede in Diarbekir, per essere lontano

(1) On y lit en outre les noms suivants, dont plusieurs de Telkef, le grand village de Joseph II situé à mi-chemin à peu près entre Mossoul et Alqoche: (1. Qas Kheder); 2. Qas Abdo (= Audo) supérieur de Mar Auraha (= Abraham); 3. šamaš Qodsi avec ses frères Ṣion et Hormizd; 4. šamaš Eramia; 5. šamaš Iohanna; 6. Qas Mekho de Telkef; 7. šamaš Simon; 8. Kheder avec son fils Abdoulahad et sa famille; 9. Qas Eïar de Telkef; || 10. šamaš Ḥanna de Telkef; 11. šamaš Daniel; 12. maqdassi Ḥanna de Telkef; 13. šamaš Joseph; 14. 'Abd al-raḥim fils de Moïse; 15. šamaš Ḥanna; 16. Qas Ḥanna; 17. Elia fils de Qas Thomas de Telkef; 18. šamaš Ghiwarghis; 19. šamaš Ḥanna fils de Michaïl; 20. Qas Iohanna. *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.* 1721 (t. 630) f. 323r-v.

dalla loro città dieci giornate di viaggio, e per esser' essi sudditi d'un altro Patriarca Nestoriano, chiamato Elia, non puo ne venirli a visitare, ne mandare alcuno a visitarli. Che il detto Patriarca Elia, oltre l'essere eretico e simoniaco e pieno d'altri vizii, non permette ad alcuno d'insegnare o di amministrare i sacramenti, se prima non l'obliga a professare in scritti l'errore de' Nestoriani. Che il medesimo dispensa ai Diaconi e Preti anche dopo l'ordinazione di contrarre matrimonii tante volte, quante mogli vengono a morire sino al numero di sette. Che non ammettono il sacramento dell'estrema Unzione, e dicono non essere il matrimonio sacramento, et altri errori et eresie, quali abiurano li detti cattolici di Ninive; supplicando di esser' onorati con la benedizione Apostolica, e soccorsi con la missione di qualche sacerdote cattolico.

B. – Il medesimo riferiscono nell'altra scritta alla s. Congregazione a nome di tutti, ma sottoscritta dal solo Diacono Codsi, sotto la data medesima; aggiungendo il detto Codsi d'essere stato egli nominatamente perseguitato dal suddetto Patriarca eretico Elia, per non avere voluto sottoscrivere l'empia professione de fede. |

f. 318v C. – L'istesso Diacono Codsi in un'altra diretta alla Santità di Nostro Signore sotto la medesima data a nome suo e de' suoi fratelli Sion et Ormisda, rappresenta diffusamente la persecuzione patita da quel Patriarca; e dopo d'avere rinnovata la professione della fede cattolica, espone la necessità in cui si trova per le sue indisposizioni cagionategli da detta persecuzione, e supplica di qualche sussidio per il suo mantenimento, giachè, come dice, non può aiutarsi con la scrittura, come faceva prima, si per l'espressa proibizione del Patriarca Elia, come per la sua infermità.

D. – Finalmente nella lettera diretta alla s. Congregazione sotto l'istessa data, li detti Arciprete, Clero e Popolo Caldeo di Ninive rappresentano gl'errori et abusi introdotti nella propria nazione, cioè oltre i riferiti nella prima lettera, che li Nestoriani non credono farsi la consecrazione con le parole del Signore, ma con l'invocazione dello Spirito Santo; che il Sacramento della Confessione non si prattica che di raro da' sacerdoti e dal popolo; che negl'officii divini non hanno che tre Hore canoniche, cioè Vespri, Notturno, e Matutino; che nelle chiese non ammettono altre imagini che la Croce; che apostatando una donna e facendosi maometana, permettono al marito cristiano di prender' altra moglie, vivente essa. Supplicano d'esser aggraziati di libri stampati in questa stamperia, come Bibbia Arabica, Annali del Baronio, Kempis de Imitatione Christi, et altri; e poi che sia pubblicato con le stampe di questa s. Congregazione un libro Siriaco composto dal Patriarca Giuseppe 2° intitolato « Speculum lucidum », quale dicono giovare molto per indurre li Nestoriani alla fede cattolica; e finalmente si mantengano in questo Collegio due alunni della medesima nazione, per fare poi la missione in quelle parti.

2.

Votum de D. André SCANDAR *sur les demandes des convertis de Mossoul.*

ARCH. PROP. *Scritture rif. nelle Congr. gen.* 1721 (t. 630) f. 319r-320v.

Informatione di D. Andrea Scandar Maronita circa le gratie, che domandano li Nestoriani Catolici, cioè li Caldei della città di Ninive, della s. Congregazione di Propaganda Fede nella loro Lettera dell'1719. f. 319r

Pa. Pregano, che li siano mandati alcuni sacri libri Arabi o Siri.

2a. Che siano onorati con la risposta di beneditione.

3a. Che la S. Congregatione facci stampare il libro: *Speculum lucidum*.

4a. Che s'ammettano nel Collegio li loro figlioli.

Circa la Prima. Sarebbe cosa non solo utile, ma anco necessaria per convertire gl'eretici, e confermare li Cattolici nella fede: Mentre trovandomi io in Ninive, viddi simili libri sparsi nelle case degl'uni, e degl'altri: e m'asserirono li Catolici che col legerli s'erano ravveduti de' loro errori. Un sacerdote fra gl'altri chiamato Cheder mi disse: che chiedendo licenza dal suo Patriarca Elia eretico di poter confessare, l'havea ottenuta con patto però, che prima s'ammogliasse, perchè era celibe· al che esso s'era indotto; ma che poi legendo a caso li Annali arabici del Baronio, havea desistito dalle nozze, trovando in essi notato l'obligo della castità imposto dalla S. Chiesa agl'ordini sagri. Altri poi mi lodavano assai l'utilità di Thomas a Kempis Arabico. Altri legendo, e rilegendo la dottrina christiana arabica, o caldea si movevano ad abbracciarla. Stanteche non si trovano fra loro simili libri ne pastori, che istruiscano, ma lupi, che divorano, o libri eretici, che pervertano, si che senza detti libri della s. Congregazione, si verrebbe ad estinguere o sminuire il lume della sincera fede.

Onde sarebbe cosa, e grata a Dio, e proficua per la propagazione della fede che la S. Congregazione facesse legare alcuni libri e li mandasse per mano de RR. PP. Capucini al Patriarca de Caldei in Diarbechir per trasmetterli segretamente a Ninive, e spargerli per quei vasti paesi.

Nota de Libri utili. Tre copie della Bibbia Sacra. 3 Copie dell'Annali | arabici del Britto. Copie dieci della dottrina cristiana arabica. f. 319v
Altretante della dottrina caldaica. Copie dieci della « Concordia Ecclesiae graecae » etc. Thomas a Kempis arabico, caso che vi rimanesse delle copie.

Circa la 2a. Havendo li detti Catolici Niniviti mandata la professione di fede, et ubidienza alla S. Sede, si stimarebbero infelici, quando non fossero dalla medesima aggratiati della risposta; molto più che ho notato in essi grand'affetto, e stima verso la Chiesa Ro-

mana, benche tanto discosti da essa, e privi di Missionarij; il che anco servirebbe di maggior incitamento a proseguir nel bene: molto più, quando la lettera fosse accompagnata dai libri, come sopra; stanteche il loro eretico Patriarca Elia non li visita, che con lettere d'estorsione di danaro: ma non già con inviare o libri utili, o lettere di dottrina sana: anzi sempre invigila, che nessuno si faccia Catolico, che se si fà, tanto lo perseguita con le scommuniche, e col braccio turchesco, fino a che ritorni all'errore: o mantenendosi Catolico sia riputato da tutti, e sfugito come scandaloso, ed infedele; ne l'assolve dalle scommuniche sinche non ne cavi somma di denaro. Come fece col mentovato sacerdote Cheder, il quale teneva scuola aperta in Ninive; ma perche insegnava ai scolari che dicessero nella salutatione Angelica quelle sante parole, S. Maria Mater Dei etc. fu scommunicato dal detto Patriarca, e non vi fu alcuno, che mandasse più li figlij alla sua scuola, si chè per farsi assolvere gli bisognò pagare cinquanta piastre. In'oltre tanto odia li libri catolici che scommunica chiunque li sieno in casa, ne l'assolve finche non gli porti quei libri: quali poi havuti condanna o al fuoco, o a perpetuo carcere nel suo Archivio. Così fà sempre col libro: *Speculum lucidum* del quale ora si dirà. Ma Iddio ha messo in cuore ad un certo Giovanni di Babilonia, che ha fatto, e fa a sue spese trascrivere molte copie di detto libro, e le sparge segretamente in qua, e là in Ninive, e fuori d'essa.

f. 320r Circa la 3ª. Il mentionato libro è stato composto in arabico, e caldeo idioma dal fu Monsignor Giuseppe 2º Patriarca di Caldei, dotato di dottrina, e zelo eminente, e celebre per le molte opere, che ha composto; l'ha intitolato *Speculum lucidum*, acciocche li eretici vedano in esso la deformità dè loro errori per aborrirli, mentre restano in esso convinti, non con l'autorità de Padri Latini da loro odiati, ma di loro stessi Autori Nestoriani e Caldei. Mi fecero instanza li Catolici di Ninive, Mardin e Diarbechir, che al mio arrivo in Roma pregassi la S. Congregazione che lo facesse stampare: ma non trovandosene copia intiera in arabo, e caldeo appo altri, che il Patriarca Giuseppe, gli la richiesi; mi fu però negata da esso con dire, che non poteva disporne senza ordine della S. Congregazione; onde fâ d'uopo, che gli si scriva per haverlo, e poi stamparlo per consolatione insieme, ed utile di quei Catolici, che tanto lo desiderano per tirar' con esso gl'altri alla rete della salute; giacche vi vol' molto tempo a trascriverlo, il che non tutti possono, o sanno fare. Mi fu asserito in Ninive, che il prelodato libro è stato causa della conversione di Simeone Vescovo di Sahert, che l'anno scorso mandò la sua professione alla S. Congregazione. Onde l'eretico Patriarca Elia perseguita questo libro fieramente, et ne ha fatto brugiar molte copie per spegnerne affatto la memoria.

Intanto però, che s'aspetterà il detto libro da Diarbechir, stimarei a proposito, che la S. Congregazione ordini la stampa del Thomas a Kempis in idioma e caratteri caldei, dè quali si servono tutti li Nestoriani sparsi per la Mesopotamia, Monti della Persia, et nel Malabar, sotto lo spirituale dominio di due eretici Patriarchi, e

24 Vescovi; a questi arrecarebbe questo libro gran giovamento spirituale, essendo piccolo di mole, ma gravido di spirito. E' stato trasferito ultimamente in Siriaco in Roma dal fu Monsignor Basilio Isaac Arcivescovo di Ninive, e trovasi la copia nel nostro ospitio de Maroniti in SS. Pietro e Marcellino. |

Circa la 4ª. Io havevo pregato Monsignor Giuseppe 3° Patriar- f. 320v
ca dè Caldei, che mi trovasse figlioli per il Collegio di Propaganda Fede; ma mi disse, non esservi per all'ora. Uno ne trovai in Ninive assai a proposito, che bramava venire meco: ma lo atterri il rumor della peste, che era in Aleppo, per dove ci conveniva passare. Si potrebbe scrivere si al detto Patriarca, come al Superiore de Capucini in Diarbechir, che trovandone alcuno habile, lo mandassero in Aleppo alli suoi Religiosi per essere da questi trasmesso à Roma. Vi è al presente D. Sciucralla Caldeo già alunno del Collegio Urbano di Propaganda, ma havuti alcuni sinistri incontri in Diarbechir, si rifuggì nel Monte Libano appresso li Maroniti, ove tuttavia si trattiene in qualità di Curato nella Provincia del Chesroano.

3.

Votum de J. S. Assemani *sur la profession de foi du patriarche nestorien* Élie X Denha.

Arch. Prop. *Scritture non rif. Mesopotamia*, t. IV, f. 177-182.

5 Giugno 1732 f. 178r
Caldei Nestoriani

—

Illmo e Rmo Signore

Per ubbidire ai cenni di V. S. Illma e Rma (¹), prima di far alcuna osservazione sopra le annesse lettere di Elia Patriarca dè Caldei Nestoriani, stimo necessario di premetterne la notizia del fatto. chi ha procurate le dette lettere, e per mezzo di chi, e quando sono state trasmesse a questa S. Congregazione.

Sin dal tempo, che venne in Roma il Sacerdote D. Cheder Caldeo, insieme con un giovine dell'istessa nazione, per nome Georgio, che entrò nel Ven. Collegio Urbano, per esser ambedue di Mosul,

(¹) Pochi giorni sono mi furono consegnate da Tomaso Hendi Soriano f. 177
di Ninive Alunno del Collegio Urbano due lettere di Elia Patriarca Eretico dè Caldei Nestoriani, ambedue senza data, e dirette l'una a N. S., e l'altra a questa S. Congregazione colle quali professa la sua sommissione alla S. Sede, ed alle quali aggiunge a parte una professione di fede; ed avendo stimato bene di communicarle all'Abbate Assemani per averne la sua Informazione e parere, egli risponde nella maniera che segue.

o Nenive, residenza del Patriarca dè Caldei Nestoriani, e perchè alcuni anni prima eravi passato per quella città il Signor D. Andrea Scandar, trattato assai cortesemente da quel Patriarca; si pensò d'introdurre qualche carteggio col medesimo, per indurlo poi à professare la S. Fede Cattolica Romana, et à prestare la dovuta ubbidienza al Sommo Pontefice — dalle quali cose pareva non esser molto lontano quel Patriarca; particolarmente quando gli fossero rivocate a memoria le gesta dè suoi maggiori, chè nel principio del 1600 s'unirono alla Chiesa Cattolica.

Si scrisse pertanto ad alcuni amici dimoranti in Mosul; e per effettuare il disegno, si procurò d'eccitar il zelo di Monsignor Germano Arcivescovo Maronita d'Alepo, accioche col mezzo del Si-
f. 178v gnor | Isaac Caldeo cattolico dimorante in Alepo, ma oriundo di Mosul, e congionto in parentela colle principali famiglie di quella città, si tentasse l'animo del Patriarca Elia, prima colla sola buona corrispondenza, e poi con animarlo à mandar le sue lettere e professione di fede à Roma.

Monsignor Germano, et il Signor Isaac scrissero più volte, e ne riportarono cortesissime risposte, e per pegno del suo buon'animo verso li cattolici, ordinò quel Patriarca a tutti li suoi sudditi e nazionali, che si trovassero in Alepo o in altre parti di Soria, ove non hanno chiese, ne Vescovi, che a niun altra Chiesa s'accostassero se non che a quella de' Maroniti, et ubbidissero alli soli Prelati e Parochi di questa Nazione; volendo, specialmente, che in Alepo Mgr. Germano fosse suo Vicario sopra li Caldei, e che questi in tutto communicassero coll'istesso Prelato, et aderissero alla di lui Dottrina.

Susseguentemente nell'anno 1726 scrisse a Roma le bramate lettere, con la Professione di Fede; l'una diretta alla Santità di Nostro Signore, e l'altra a questa S. Congregazione, che sono le qui annesse: e mandolle alli detti Monsignor Germano, e Signor Isaac, pregandoli a trasmetterle per via sicura a Roma. E perche passava da Alepo per venir al Collegio Urbano Tomaso Hendi Soriano, nativo di Mosul; a questi furono consegnate, le lettere sotto il Sigillo di Monsignor Germano, dirette a Roma al Signor D. Cheder Sacerdote Caldeo, acciochè questo lo presentasse alla S. Congregazione.

Ma giunto in Roma Tomaso Hendi, e ricercato di consegnar le dette lettere, sotto vari pretesti ora negando di averle, ora dicendo che non erano degne di comparir avanti la S. Congregazione, le tenne celate fin' al presente [1].

Intanto essendo passati cinque anni, e non avendone riportata da Roma risposta alcuna, si dolse più volte il Patriarca Elia con Monsignor Germano, e col Signor Isaac, volendo sapere da essi la causa, per la quale non era stato riputato degno di risposta. Seguì

(1) Esso pero costantemente asserisce non esser capitate prima d'adesso in sue mani, mandategli di fresco da Aleppo, come dimostra con lettera di chi gliel'ha inviate.

anche in questo mentre il noto disordine in Mesopotamia, quando Monsignor Giuseppe Terzo Patriarca dè Caldei Cattolici tentò col firmano della Porta Ottomana di cacciare il Patriarca Elia dalla sua Sede: il che non ebbe altro successo, se non che fu obligato il Patriarca Elia di sborsare 80 borse per rimettersi nel suo Trono, et il Patriarca Giuseppe Terzo fu costretto di pagare 30 e più borse per ricuperare la perduta primiera Sede di Diarbechir, o Amida di Mesopotamia. Con tutto questo trattamento dè Cattolici Caldei, non s'estinse affatto il buon animo del Patriarca Elia; e quando s'acchetarono li rumori | rescrisse alli detti suoi corrispondenti d'Alepo, f. 179v
richiedendoli di nuovo delle risposte alle sue lettere già scritte a Roma.

Allora, cioè li 25 Ottobre 173[illegible], mandò il Signor Isaac a Roma diverse lettere a diverse persone, fra le quali una a Monsignor Gabriele Eva, un'altra al Signor D. Andrea Scandar, et altre ad altri; lamentandosi di Tomaso Hendi, che avesse smarrite o celate le lettere del Patriarca Elia, siccome n'era stato ragguagliato dal Signor D. Cheder.

A quest'ultima instanza dunque, fatta da Monsignor Gabriele Eva, e da altri son state prodotte le dette lettere da Tomaso Hendi colle versioni unite fatte dal medesimo con tutta fedeltà, benche con poca pulizia di lingua: che sarebbe spediente di farne fare un'altra traduzione Italiana, e Latina, siccome si fece sotto la S. Mem. di PP. Paulo Quinto delle lettere dell'altro *Elia Patriarca de Caldei Nestoriani*, dell'istessa famiglia, e casa del presente Elia, che furono stampate da Monsignor Pietro Strozzi Segretario de' Brevi del detto Pontefice nel libro intitolato: *De dogmatibus*, et *Synodalia Chaldaeorum*.

Ora per parlar dell'istesse lettere; sono bensì piene di sommissione | e d'affetto verso la S. Sede Apostolica, e verso la S. Con- f. 180r
gregazione, e per questa parte non pare, che si possa desiderare di più, nulla cedendo il presente Patriarca Elia alli suoi maggiori già riconciliati et uniti colla S. Chiesa Cattolica nel secolo passato. Ma per quello che spetta all'integrità della fede cattolica, due cose si possono censurare, che sono quelle medesime già censurate da Paulo Quinto nel Breve, *Repleti sumus consolatione*, Dat. li 29 Giugno 1617.

La prima che il Patriarca Elia asserisce sì nella sua Professione, che nelle sue lettere, esser la sua fede e quella della sua nazione, cattolica ortodossa, insegnata dagli Apostoli, e propagata fin'ai suoi giorni in Oriente con tutta purità di dottrina, e senza verun errore. — Questo sentimento è falso, mentre costa, che li nestoriani son stati, e sono veramente eretici, separati dalla S. Chiesa Cattolica, e la loro dottrina per quello che sono condannati dalla medesima chiesa cattolica, esser affatto diversa dalla Dottrina Apostolica. Onde Paulo Quinto nel citato Breve rescrisse all'altro Elia Patriarca dell'istessa nazione: Verum res aliter se habet. Ecclesia namque Sancta, Catholica, Apostolica, | Romana, vestrum de dispensatione Verbi Dei incarnati f. 180v
dogma, Nestorianum esse aperte declaravit, ipsumque damnavit; eaque de causa vos separatos esse ab ea universus Christianus orbis novit.

La 2ª che il medesimo Patriarca Elia nella sua Professione inerendo all'errore nestoriano, dice, che la *Persona umana sia stata assunta dal Verbo Divino, e l'istessa Persona umana essere al cielo:* benche altrove riconosce in Christo *una sola Persona e due nature*. Nel che pare si contradica, et ora parli da cattolico, ora da nestoriano, ma realmente non si contradice, ne mai in questo particolare parla da cattolico, ma sempre da nestoriano. Quando dice, che Cristo è *una sola Persona*, si serve nel Siriaco della voce *Prosopon;* e quando dice che la *persona umana fu assunta dal Verbo*, si serve della voce *Cnuma*, che in Greco corrisponde alla voce *Hypostasis*. Quest'errore de' moderni nestoriani è stato parimente notato da Pietro Strozzi nell'accennato Libro, *Synodalia Chaldaeorum;* e nell'altro Breve di Paulo Quinto dato nel 1614. li 25 marzo.

Con tutto ciò, siccome Paulo Quinto stimò degno di risposta
f. 181r quel Patriarca | Elia, benchè la di lui fede non fosse stata intieramente cattolica, così pare non doversi rigettare affatto quest'altro Elia, quantunque nella sua Professione vi siano manifesti errori. La continuazione del carteggio potrà apportare o l'intiera di lui conversione, o la propagazione della fede cattolica appresso li suoi nazionali, che non sono da essa molto lontani, e che per mezzo di buoni operari potrebbero facilmente indursi ad abbracciarla. E quando ciò succedesse, come si può piamente sperare; sarebbe una riconciliazione di somma conseguenza, per esser' il detto Elia Patriarca di una numerosissima nazione, e per esser questa nazione per altro affezionatissima alla chiesa Romana, quanto nemica dè Soriani Giacobiti, e dè Greci.

Pertanto si stima opportuno, Pmo: di rispondersi dalla S. Congregazione, et anche da Nostro Signore cortesemente alle lettere del Patriarca Elia, siccome rispose Paulo Quinto, commendando il di lui buon animo; e quanto alla fede ripigliando ciò, che il medesimo Patriarca scrive alla Santità di Nostro Signore, che *trovandosi esso sotto il giogo degli Infedeli, non ha potuto operare liberamente e perfettamente;* onde per esser intiera la sua fede, gli si mandi quella stampata d'ordine di Urbano Ottavo in Soriano et in Arabico, acciochè
f. 181v la sottoscriva, e la mandi à Roma. | Scusando la tardanza della risposta, esser provenuta dalla lontananza dè paesi, e per non esser state le di lui lettere rese puntualmente alla S. Congregazione, per evitar il qual inconveniente, poter esso in avvenire trasmettere le sue lettere, a Monsignor Germano Arcivescovo Maronita di Alepo, dal quale saranno fedelmente ricapitate à Roma.

2°. Si potrà scrivere al detto Monsignor Germano Arcivescovo Maronita d'Alepo, a cui annesse si trasmetteranno le lettere per il Patriarca Elia; ingiungendogli, che continui a promuovere insieme col Signor Isaac Caldeo, zelante cattolico, l'affare dell'intiera conversione di quel Patriarca; et indurlo à sottoscrivere la formola della fede stampata; servendosi in ciò, di qualche dotto e zelante sacerdote alunno del Collegio dè Maroniti, o altro che stimerà più a proposito acciochè possa più da vicino istruire quel Patriarca.

Finalmente siccome Paulo Quinto in risposta della prima lettera di quel Patriarca Elia, che tuttavia non s'era dimostrato intieramente cattolico, gli mandò qualche donativo sagro, come si legge nell'accennato Breve dè 25 marzo 1614; così potrebbe mandarsi à questo Patriarca Elia qualche cosa Sagra, come un Reliquiario, un'Imagine miniata in rame, la Bibbia Sacra Arabico-Latina, et il Testamento nuovo Siriano, Arabico, | legati et indorati. f. 182r

Ch'è quanto si dà l'onore d'umiliare à V. S. Illma e Rma, rimettendosi ad ogni altro suo prudentissimo provedimento.

Giuseppe Assemani.

4.

Qas KHEDER *expose les cas de communication «in divinis» auxquels les convertis sont exposés.*

ARCH. PROP. *Scritture rif. nelle Congreg. gen.* 1726; t. 652, f. 142r-v.

Emi e Rmi Signori, f. 142r

Cheder Ormisda sacerdote Caldeo Catolico al presente in Roma, nativo di Ninive di Mesopotamia, oratore umilissimo dell' EE. VV. per parte de Caldei Cattolici suoi Nazionali soggetti ad Elia Patriarca Eretico dè Nestoriani, divotamente espone alla S. Congregazione alcuni dubij dei sudetti Catolici per sentire, et inviare ad essi gl'oracoli, e decisioni dell' EE. VV.

P°. Se possono lecitamente li Caldei Catolici soggetti al detto Patriarca Nestoriano assistere alla messa, et officij divini de Nestoriani.

2°. Se li detti Catolici possano lecitamente ricevere dai Prelati, e sacerdoti Nestoriani li SS. Sagramenti, massime della Confessione et Eucaristia.

3° Se li sacerdoti Caldei Catolici soggetti, o non soggetti, al Patriarca Nestoriano, possano lecitamente celebrare la messa, e divini officij nelle chiese, et in compagnia dè Nestoriani, et amministrare lecitamente li Sagramenti alli secolari Caldei Catolici.

In tutto il Patriarcato de Nestoriani se in Mesopotamia, come fuori d'essa, non hanno li Catolici alcuna Chiesa. Perciò trovandosi in molti luoghi si sacerdoti, come secolari Caldei Catolici, sono necessitati a communicare in Divinis con li Eretici Nestoriani. Altrimenti restarebbero senza divotione e senza ricevere li Sagramenti. Oltrechè caderebbero in mano degl'Infedeli Governatori come Scommunicati per non avere ricevuto la Communione almeno Pasquale. Inoltre vedono per esperienza, che molti Caldei Catolici non andando mai alla Chiesa per orare | diventano non solamente indivoti, ma f. 142v dediti a molti vizij enormi, non confessandosi, ne communicandosi dai Nestoriani, ne havendo Catolici sacerdoti, dai quali possano ricevere detti Sagramenti, si che senza ritegno cadono di peccato in peccato, e vivono peggio degl'Eretici.

Li Missionarij Capuccini non ardiscono penetrare in ogni luogo per timore degl'Infedeli, ne havendo chiesa, o casa, ove possano ritirarsi, e celebrare segretamente.

L'Anno scorso si sono li detti Missionarij ristabiliti in Ninive uno, o due Padri. Ma per l'angustia del loro Ospitio pochi catolici possono frequentarlo: come anco per paura d'incorrere nelle mani et avanie dè Turchi ad istigazione de Nestoriani, come spesso si vede succedere. Dall'altra parte li Missionarij proibiscono alli cattolici l'andare alle chiese de Nestoriani, e communicare con essi.

Come dunque potranno fare li poveri Catolici? o restaranno senza andar mai in chiesa: o bisognerà, che paghino ogn'anno danari sì alli Prelati Nestoriani, come ai Governatori Turchi, quando non andassero almeno la Pasqua a communicarsi dai Nestoriani suoi Parochi.

In casi così perplessi supplicano li detti Catolici l' EE. VV. a degnarsi di diriggerli in stato di salute, et a prescrivergli il modo, con cui tutā conscientiā possano vivere, e salvare la fede, e l'anima in medio Nationis pravae etc. Non vedendo essi altro modo, fuorche di communicare in divinis con li Nestoriani, ritenendo sempre ferma, et immobile la vera fede Catolica Romana nel cuore: in qual modo spesso avviene, che li Catolici riducano li Eretici a via di verità; e di rado il contrario: giache la tirannia del demonio ottomano non gli permette di vivere altrimenti. Però come ubidientissimi figlii si dichiarano pronti ad eseguire gl'oracoli dell'EE. VV. Quam Deus etc... (1).

***

f. 143r Dal S. Officio 14 Sett. 1726

Essendosi riferiti alla S. Congregazione del S. Officio li dubij deferiti nell'annesso foglio, Mons. Assessore ne rimette la risoluzione a Mons. Ill.mo Ruspoli Segretario della s. Congregazione di Propaganda fide, a cui fa divotissima riverenza.

5.

Testament de Qas Kheder (26 déc. 1751).

Arch. Prop. *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.*, 31 janv. 1752 (t. 750), f. 43r-46v.

f. 43r In Dei Nomine Amen.

Praesenti publico testamento cunctis ubique pateat, et notum sit, quod anno a salutifera Domini Nostri Iesu Christi Nativitate mille-

(1) Cf. *Acta* 26 mars 1726, t. 96, f. 129v-130r, contient l'exposé de Qas Kheder. Rèponse: *Ad Sanctum Officium.* — Voir *Lettere di Mons. Segretario,* 1726, t. 122, f. 85r-87v: à l'Assesseur du Saint-Office en date du 29 mars 1726.

simo septingentesimo secundo. – Indictione XIV, die vero vigesima sexta mensis Decembris, Pontificatus autem SSmi in eodem Christo Patris et Domini Nostri Domini Benedicti Divina Providentia Papae XIV anno XII. – Avanti di me notaro e testimonij infrascritti, presente, e personalmente costituito il Molto Revdo Signor D. Orsminda Cheder figlio della b. m. d'altro Orsminda da Ninive a me cognito sano per la Dio grazia di mente, senso, vista, udito, loquela, ed intelletto, benchè infermo di corpo, giacente in letto, considerando di esser mortale, e di non esservi cosa più certa che la morte, ne più incerta che l'ora, e punto di essa, ora che si trova in perfetti sentimenti per toglier di mezzo ogni lite, che fra suoi posteri e successori potesse insorgere per causa | della di Lui eredità, ha deter- f. 43v
minato di fare il suo ultimo nuncupativo testamento, che de Iure civili dicesi sine scriptis, siccome di sua spontanea volontà, ed in ogn'altro miglior modo etc. fà e dispone nel modo che segue cioè.

In primis incominciando dall'anima, come più nobile del corpo, quella con ogni fervore di spirito raccomanda al Signor Iddio uno e Trino, alla Gloriosissima sempre Vergine Maria, al suo Santo Angelo Custode, à Santi suoi avvocati e finalmente a tutta la Corte Celeste, pregandoli tutti instantemente a volergli intercedere da S. D. Maestà il perdono di tutte le sue commesse colpe, e la gloria eterna del Paradiso, e così sia.

Il suo corpo poi fatto che sarà cadavere, vuole, ordina e comanda sia asportato ed esposto nella Venerabile Chiesa di S. Francesco del Collegio Ecclesiastico di Roma, | dove vuole susseguentemente f. 44r
sia tumulato, con quella pompa funebre, che più parera all'infrascritto P. Economo di detto Venerabile Collegio suo Essecutore Testamentario, e mentre sarà esposto il suo cadavere vuole le si celebrino in detta Venerabile Chiesa numero dieci messe lette, ed una cantata per una sol volta liberamente perchè così etc.

Item vuole, che siegua la tumulazione del suo cadavere con cassa, e sopra il suo sepolcro si ponga una piccola lapide con iscrizione siriaca, e latina nel modo, e forma communicato al detto Padre Economo liberamente etc. perchè così etc.

Item vuole si faccino celebrare dall'infrascritta sua Erede altre messe basse di requie numero novanta, cioè numero trenta à S. Francesco a Ripa, altre trenta nella Chiesa di S. Stefano dè Mori dè Monaci Cofti, ed altre trenta in S. Pietro e Marcellino dè Monaci
| Maroniti liberamente etc. perchè così etc. f. 44v

Item per ragione di legato, ed in ogn'altro miglior modo lascia alla Libraria Vaticana tutti li suoi Libri, a riserva dell'infrascritto dizionario manoscritto, quale dovrà stamparsi come in appresso, e stampato che sarà anche l'originale d'esso, vuole che debba conservarsi in detta Vaticana Libraria perchè così etc.

Item per ragione di legato, et in ogn'altro miglior modo etc. lascia al Signor Georgio Cheder e suoi nepoti tutte le reliquie che si trovaranno nella sua eredità liberamente etc. perchè così etc.

In tutti poi, e singoli suoi beni tanto stabili, che mobili, semoventi, crediti, ragioni, ed azzioni qualsivoglia in Roma esistenti, ed al medesimo testatore spettanti, e per qualunque titolo appartenenti etc. sua erede universale, fà, instituisce e di propria bocca no-
f. 45r mina, e vuole, | che sia la Sagra Congregazione di Propaganda Fide di Roma, alla quale, a titolo d'istituzione, ed in ogn'altro miglior modo etc. lascia l'universa sua eredità sudetta, con legge, ed obbligo di far stampare più presto sia possibile il dizzionario di tre lingue Arabica, Caldea, e Turca, da esso testatore composto, che si trovarà in sua camera per distribuirlo in benefizio degl'Orientali, e non altrimente etc. perchè così etc.

In caso poi che detta Sagra Congregazione di Propaganda ricusasse di accettare detta eredità con tal peso, ed obbligo, allora esso testatore istituisce, e sostituisce sua erede universale come sopra la Venerabile Cappella del Beato Giuseppe Calasanzio in S. Pantaleo di Roma liberamente, con obbligo, e peso solamente di fargli celebrare nella medesima Cappella una Messa di requie. per qualsivoglia
f. 45v mese in perpetuo per l'anima | di esso testatore perchè così etc. Esortando anche il Padre Generale pro tempore di detta Venerabile Chiesa, e RR. PPri di S. Pantaleo in compenso di ciò mandare qualche utensile sacro alle Chiese più bisognose delli Cattolici Caldei in Levante perchè così etc. e non altrimente.

Esecutore poi di questa sua ultima volontà e disposizione, con facoltà di augumentare, ed accrescere la celebrazione delle messe per suffragio dell'anima d'esso testatore, lascia, e vuole, che sia il Molto R. Padre Ambrogio Merlini di S. Carlo Economo di detto Venerabile Collegio, al quale per l'effetto suddetto gli dà, e concede tutte le facoltà necessarie ed opportune non solo in questo, ma in ogn'altro miglior modo etc.

f. 46r E questo esso | testatore dice essere il suo ultimo nuncupativo testamento, che de Iure civili dicesi sine scriptis, quale vuole, che vaglia per ragione di nuncupativo testamento, e se per tal ragione non valesse, vuole che vaglia per ragione di codicillo, di donazione causa mortis, o di altra ultima volontà anche ad Pias causas, cassando, ed annullando qualunque altro testamento, codicillo, ed ultima volontà dal medesimo fino al presente giorno fatto, e per gl'atti di qualunque notaro rogato, ancorchè concepito con qualsivoglia parole derogatorie delle derogatorie, alle derogatorie, volendo che il presente, come ultimo prevagli a tutti gl'altri, non solo in questo, ma in ogn'altro miglior modo etc.

Actum Romae in infirmaria supradicti Venerabilis Collegij Ec-
f. 46v clesiastici | positi etc. iuxta etc. praesentibus. . . . .

(Suivent les noms des témoins).

Loco † signi (il s'agit donc d'une copie).

Ego Felix Rota, civis romanus,
publicus... notarius...

6.

Codicille au testament précédent (28 déc. 1751).

ARCH. PROP. *Scritture orig. rif. nelle Congr. gen.*, 31 janv. 1752 (t. 750), f. 49r-51.

In Dei Nomine Amen. f. 49r

Praesenti publico instrumento codicillorum cunctis ubique pateat et notum sit, quod anno a salutifera Domini Nostri Iesu Christi Nativitate Millesimo Septingentesimo quinquagesimo secundo – Ind.ne XIV, die vero vigesima octava mensis Decembris, Pontificatus autem SSmi in eodem Christo Patris et Domini Nostri Domini Benedicti Divina Providentia PP. XIV anno eius XII. – Avanti di me notaro e Testimonj infrascritti, presente, e personalmente costituito il Molto Revdo Signor D. Orsmida Keder figlio di altro Orsmida da Ninive a me notaro cognito, sano per la Dio grazia di mente, senso, vista, udito, loquela ed intelletto, benchè infermo di corpo giacente in letto, avendo memoria di aver fatto sin sotto l'altro giorno per gl'atti miei ecc. il suo ultimo nuncupativo testamento, ed in quello aver instituito il suo Erede, fatti legati, e disposto altro secondo la sua volontà, e perchè la mente umana | è ambulatoria fino alla morte, f. 49v ha determinato di fare il presente ultimo codicillo, siccome di sua spontanea volontà, ed in ogn'altro miglior modo ecc. fà, e dispone. come in appresso, cioè.

In primis codicillando revoca, ed annulla il legato dal medesimo fatto in detto suo testamento a favore della Biblioteca Vaticana di tutti li suoi libri, ed anche del dizzionario di tre lingue dopo che fosse stato stampato, come in detto testamento, come anche revoca, ed annulla il legato di tutte le sue reliquie fatto à favore del Signor Giorgio Keder, e suoi nepoti, quali legati vuole averli per nulli, e come fatti non fossero in ogni miglior modo etc.

Item per ragion di legato, ed in ogn'altro miglior modo etc. à riserva degl'infrascritti manoscritti | tutti li suoi libri sì stampati, f. 50r che manoscritti, con tutti li mobili e reliquie che si troveranno in sua stanza li lascia al Signor Giuseppe Benam liberamente ecc. perchè così ecc.

Item lascia a Propaganda Fide di Roma il dizzionario grande manoscritto di quattro lingue, del quale si fà menzione in detto testamento, alla quale rimettendo l'obbligo precettivo ingiuntogli nel medesimo puramente supplica, ed esorta la di Lei Sagra Congregazione di far stampare il medesimo per commodo degl'Orentali liberamente perchè così ecc.

Item lascia alla detta Sagra Congregazione di Propaganda li manoscritti della Dottrina Cristiana detta di Belarmino, e Filotea dal codicillante tradotte in lingua caldea, con obbligo precettivo di farli stam-

f. 50v pare per commodo parimente dè suoi | Nazionali, e di quelli cosi impressi e stampati consegnarne al detto Signor Giuseppe Benam numero cento cinquanta per sorte per una sol volta liberamente, perchè così ecc.

Item per ragion di legato, ed in ogn'altro miglior modo etc. lascia al Patriarca d'Erbarchir (di Diarbechir) il dizzionario sciolto di quattro lingue più inferiore manoscritto come sopra perchè così ecc.

E questo esso codicillante disse essere il suo ultimo codicillo, e sua ultima volontà, e disposizione, quale vuole che vaglia in ogni miglior modo, e più valida forma, nel resto poi il medesimo conferma e rettifica quanto nell'antedetto suo testamento si contiene in ogni miglior modo etc.

f. 51r Actum Romae in infirmaria Venerabilis | Collegij Ecclesiastici praesentibus. . . . .

(Suivent les noms des témoins).

Loco † signi. Ego Felix Rota etc...

7.

Inventaire des biens de Qas KHEDER.

ARCH. PROP. *Scritture non rif.*, *Mesop.* V, f. 442 r-v.

f. 442r | La bo: me: di D. Hedr Ormisda nel suo testamento fatto in Roma li 26 Dec. 1750, e suo codicillo dei 28 Dec. d. anno, lasciò erede la Sagra Congregazione de Propaganda Fide con che dovesse far stampare alcuni suoi manuscritti, cioè un Dizionario Caldaico, Arabo e Turco; la Dottrina del Bellarmino, e la Filotea di S. Francesco di Sales, tradotti dal Testatore in lingua caldea, e stampate che fossero dd. opere, consegnarne 150 esemplari per sorte al Sacerdote Giuseppe Behnam per una sol volta.

Li sud. manuscritti non furono stampati per le ragioni che se ne vedono dal foglio annesso dell'archivio (1).

L'asse ereditario del sud. Ormisda fu di L. 6 Monti S. Pietro, che secondo la valuta di quei tempi a scudi 127 l'uno, formarono scudi	762 —	
E del danaro trovato, e mobili venduti, detratte le spese del funerale e d'altro, restarono scudi.	55.01	b.
In tutto scudi . . .	817.01	b.

f. 442v | Oltre al retroscritto legato di stampe lasciato dal Testatore a favore del Sacerdote Behnam, gli lasciò anche tutti li libri, mobili, e reliquie che esistevano nella sua stanza, e non altro.

Rome, 4 avril 1943.

J.-M. VOSTÉ O. P.

(1) Cette feuille n'a pas été retrouvée.

Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta im XV. Jahrhundert?

Die Kultur- und Kirchengeschichte Kretas hat zeitenweise eine weit mehr als örtliche Bedeutung erlangt. Ich erinnere nur an die nicht geringen Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Gebiet der Archäologie, der klassischen und christlichen. Auch das Mittelalter ist für jene Insel nicht arm an Fragen allgemeiner Bedeutung. Zu diesen gehört das hier gewählte Thema, wie die Frage der Kircheneinheit auf Kreta im XV. Jahrhundert sich praktisch ausgewirkt habe. Möge Seine Eminenz, Eugen Kardinal TISSERANT, meinen kleinen Aufsatz huldvollst entgegennehmen!

I.

Wege der weltlichen Politik

Schon mehr als zwei Jahrhunderte hatte die venezianische Regierung das Herzogtum Kreta innegehabt, als das Dekret der Griecheneinigung auf dem Konzil von Florenz verkündet wurde. Wie kam es, dass diese Jahrhunderte lateinischer Herrschaft nicht imstande waren, die griechischen Untertanen Venedigs für die katholische Kirche zu gewinnen? War etwa das Staatsregiment Venedigs tyrannisch? Besass es vielleicht keinen Sinn für die grosse Frage der Kircheneinheit? Beide Fragen müssen verneint werden. Venedig hat viel für Kreta getan, Venedig war keineswegs gegen die katholische Kirche und ihre Ausbreitung gleichgültig. War vielleicht der von Venedig zur

Lösung der kirchlichen Einigungsfrage gewählte Weg zum Teil verfehlt? Auf diese Frage kann erst eine Antwort gegeben werden, wenn zunächst einige geschichtliche Ausführungen hier geboten sind. Venedig trat die Herrschaft auf Venedig 1204, bzw. 1210 nach Niederwerfung der genuesischen Angriffe, an. Damals gab es dort noch kein einziges katholisches Bistum lateinischen Ritus, sondern nur eine griechische Metropole und ungefähr zehn Bistümer. deren Inhaber jedoch entweder geflohen oder gestorben waren oder nur noch für kurze Zeit geduldet wurden. Die venezianische Regierung verfocht nämlich den Gedanken, der damals auch in den andern Gebieten des lateinischen Orients verwirklicht wurde: statt der griechischen Hierarchie die lateinische! Sie erreichte die päpstliche Zustimmung zur Aufrichtung folgender lateinischer Bistümer: Candia (Erzbistum), Chiron, Sitia, Arcadia, Calamo (Rethymno), Agia (Cydonia), Cissamo, Ario, Milopotamo, Ierapetra. Obwohl die griechischen Bistümer beseitigt wurden, liess die venezianische Regierung ebenda Erzpriester (Protopapas) bestehen, die über die griechischen Geistlichen. die griechische Liturgie und sonstige Belange gebieten konnten, jedoch nur in einer allerdings sehr milden Abhängigkeit von den lateinischen Bischöfen. Die weltliche Politik legte dem griechisch orthodoxen Bekenntnis keine weiteren Hindernisse in den Weg; ja sie gestattete, dass die griechischen Kandidaten des Heiligtums sich ausser Landes begeben konnten, um sich von griechisch orthodoxen Bischöfen weihen zu lassen; nur hatten jene vorher die Genehmigung (litterae dimissoriales) der lateinischen Oberhirten einzuholen. Durch diese Massregeln gewann die venezianische Regierung die sonderbare Ueberzeugung, dass die Griechen Kretas nur im Ritus von der katholischen Kirche sich unterschieden; bestärkt wurde sie durch den von ihr selber eingeführten und tatsächlich obne Schwierigkeit von den Griechen betätigten Brauch, dreimal im Jahr dem Papst und dem Erzbischof von Kreta die sogenannten Laudes feierlich zu singen (1):

(1) Flaminius CORNELIUS, *Creta Sacra*. II. Venezia 1755. 32. Der griechische Text der Laudes im XVII. Jahrhundert: vgl. Gius. MERCATI, *Laudo cantato dal clero greco in Candia per il Pontefice Urbano VIII e l'Arcivescovo Luca Stella*, in *Bessarione* 38 (1922) 9-21.

CHRISTUS VINCIT, CHRISTUS REGNAT, CHRISTUS IMPERAT. — SANCTISSIMO AC BEATISSIMO IN CHRISTO PATRI AC DOMINO NOSTRO DOMINO N. DIVINA PROVIDENTIA PAPAE N. SANCTAE ET UNIVERSALIS ECCLESIAE SUMMO PONTIFICI SALUS, HONOR, VITA, TRIUMPHUS ET VICTORIA CUM GLORIA SEMPITERNA. — S. PETRE, TU NOS ADIUVA. — CHRISTUS VINCIT, CHRISTUS REGNAT, CHRISTUS IMPERAT. — ILLUSTRISSIMO ET REVERENDISSIMO IN CHRISTO PATRI AC DOMINO NOSTRO DOMINO N. DEI ET APOSTOLICAE SEDIS GRATIA ARCHIEPISCOPO TOTIUS REGNI CRETAE DIGNISSIMO, SALUS, HONOR, VITA CUM GLORIA SEMPITERNA. — S. TITE, TU NOS ADIUVA.

Weil es im Interesse der venezianischen Politik lag, Reibungen zwischen den lateinischen und griechischen Untertanen möglichst zu vermeiden, kam es ihr sehr zu statten, im Kanzleistil nur vom « Griechischen Ritus » statt « Griechischer Orthodoxie » zu reden; auch sah sie in den Mischehen zwischen den katholischen Lateinern und den nichtkatholischen Griechen nichts Unrechtes. Eine solche Politik hatte schlimme Folgen nicht bloss für den Katholizismus auf Kreta, sonder auch für das italienische Volkstum (Sprache usw.). Ein Teil der venezianischen Kolonisten, besonders auf den von den drei Hauptstädten (1) Kretas entfernten und im Inneren der Insel gelegenen Besitzungen, wurde in Sprache und Volkssitte griechisch, ja sogar griechisch orthodox (2). Mehrere Erlasse der Dogen Venedigs im XV. Jahrhundert stellen diese Tatsache fest, wenn sie auch die Gründe nur erblicken im Abzug der katholischen schlecht besoldeten Priester von den Niederlassungen des venezianischen Landadels Kretas und in der Abwesenheit des Erbischofs, der statt seine Hirtenpflichten auf Kreta zu erfüllen in Venedig sich aufhielt, wie sein Amtsbruder, der Erzbischof von Korfu. Auch die Erlasse der lateinischen Synoden Kretas im XV. Jahrhundert weisen auf den Abfall eines Teils der Katholiken Kretas zur griechischen Orthodoxie hin. So ist es nicht zu verwundern, dass schon im XVI. Jahrhundert einige katholische Bistümer Kretas eingingen. Wenn wir auf die oben gestellte Frage zurückkommen, ob die von der venezianischen Politik eingehaltene Methode zur

(1) Diese waren Candia, Rethymno, Canea.

(2) Vgl. den Abschnitt V.

Begründung der Kircheneinheit auf Kreta nicht zum Teil verfehlt gewesen sei, so kann von heute aus mit Ja geantwortet werden. Der venezianische Staat sah übrigens selber ein, leider zu spät, dass es besser gewesen wäre, statt der Aufrichtung der lateinischen Hierarchie im XIII. Jahrhundert die Einsetzung katholischer Bistumer griechischen Ritus ins Werk zu setzen. Er stimmte nämlich dem hochherzigen Entschluss des Kretensers Georg Palaeocappa (1), Rektors der Rechtsfakultät in Padua (1544) und späteren Mönches und Bischofs, bei, ein griechisches katholisches Bistum Cissamo zu errichten; aber die Ausführung dieses Planes stiess auf grosse Schwierigkeiten, von Seiten der Griechen und auch der Lateiner. Nach dem Tode des Bischofs Palaeocappa (1590) wurde gemäss seinem Testament das Stiftungsvermögen für zwölf Griechen verwendet, die ihre Studien in Rom oder in Padua machen sollten.

II.

Verkündigung des Konzils von Florenz

Es ist ohne Zweifel sowohl von griechischer als auch von lateinischer Seite das Unionsdekret des Konzils von Florenz (6. Juli 1439) auf Kreta verkündigt worden. Der Nachfolger des in Florenz 10. Juni 1439 verstorbenen Patriarchen von Konstantinopel Joseph II. war Metrophanes (4. Mai 1440-4. August 1443), der frühere Metropolit von Kyzikos, der als solcher das Konzilsdekret unterzeichnet hatte. Er blieb der Kircheneinigung treu. Es sind von ihm zwei gleichlautende Briefe an die Griechen in Modon (Methone) und auf Kreta erhalten. Letzteres Schreiben (2), am 14. Juli 1440 gerichtet

(1) Diese Bemerkung über Palaeocappa (Παλαιόκαπος) gebe ich mit Vorbehalt, weil ihr erster Gewährsmann Comnenus Papadopulus nicht immer verlässig ist, erwähnte sie nur, weil auch Flaminius CORNELIUS (*Creta Sacra* I, 264-265) ihr Glauben schenkte.; vgl. auch C. KOROLEVSKIJ, in *Stoudion* 4 (1927) 89.

(2) Herausgegeben von Spiridion LAMPROS, in Νέος Ἑλληνομνήμων 1 (1904) 51-52.

an « seine geliebten Söhne im Herrn, die geehrtesten im Umkreis der ganzen Insel Kreta wohnenden Mönche, Beichtväter, Priester und sonstige Geistliche, und das gesamte christliche Volk des Herrn », zeigt seine Wahl zum Patriarchen von Konstantinopel an. bittet um das Gebetsgedenken und die liturgische Erwähnung seines Namens; hernach berichtet der Brief kurz über die in Florenz abgeschlossene Kircheneinigung, da eine längere Unterweisung ihnen aus dem Unionsdekret selber zuteil werden werde. « Wisset, dass durch die Gnade Gottes die Einigung der Christen zustandekam und dass zwischen uns und den Lateinern kein Aergernis mehr übrig blieb, sondern dass wir bereits unter einander Freunde und Brüder sind ».

Es sei, so fährt der Patriarch fort, nach langen Auseinandersetzungen auf der Florentiner Synode über die bei uns herrschenden Missverständnisse, in der Frage des Ausganges des hl. Geistes auf Grund des Zeugnisses der Kirchenväter die heutige Ausdrucksweise der Lateiner als altehrwürdig festgestellt worden; « deshalb haben wir mit ihnen die Einigung abgeschlossen und sind wir bereits durch die Gnade des Herrn eine einzige Herde unter einem einzigen Hirten, Christus. Wir setzen aber auch den Namen des seligsten Papes Eugen in die Diptychen nach dem kirchlichen Brauch. Daher müsst auch ihr alle diese heilige Einigung innigst annehmen, Gott für den Frieden und die Eintracht der Christen danksagen und gemäss der Sitte des heiligsten Papstes gedenken, wie auch wir es tun, und müsst alles, was im Dekret schriftlich niedergelegt ist, annehmen ». Zuletzt betont der Patriarch, dass alle Riten in der Liturgie und die Verlesung des Symbolum unverändert bleiden.

Papst Eugen IV. gab am 18. September 1439 dem auf dem Konzil von Florenz tätigen Erzbischof von Kreta, Fantinus Valaresso, die apostolische Sendung [1] eines legatus a latere für die Insel Kreta und ihre « Provinz » (also das ganze Herzogtum Kreta), um die Griecheneinigung dort durchzuführen gemäss dem Unionsdekret. Am 8. März 1440 gab

[1] Der Text dieses Papstbriefes wird von mir veröffentlicht in der Sammlung *Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes*, II, n. 215.

er dem nämlichen Legaten besondere Vollmachten (1) zur wirksamen Förderung des Friedens zwischen den Katholiken des lateinischen und des griechischen Ritus.

Noch in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts schwebte den lateinischen Bischöfen Kretas das Ideal der Griecheneinigung vor Augen, wie aus folgendem bisher nicht veröffentlichten Erlass der lateinischen Synode (2) von Kreta (Oktober 1467) hervorgeht (Correz 2707, 27v):

Quia Grecis pariter et Latinis debemus tenemurque, cupimus quoque plures deo lucrifacere, ne lapsu temporis superexcrescente hominum malicia conculcentur et in oblivionem hominum deducantur, que alias in icumenica synodo Florentina inter patres utriusque lingue, grece scilicet et latine, pro pace fidei et declaratione eorum unanimi consensu sancita sunt, que nonnunquam inter ignaros scientie et documentorum fidei s⟨c⟩andala pepererunt, ideo hac sancto synodo approbante statuimus, ut protopapas civitatis huius teneatur et debeat bis saltem in anno publice in ecclesiis, cathedrali vel Sancti Marci, ubi et temporibus quibus maluerit et commodius id fieri perspexerit, legi facere decretum prefati synodi; privatim vero in ecclesiis suis idem protopapas et reliqui catholici prima domenica singuli mensis hora, que commodior protopapati visa fuerit, illud legant populo; ut homines edocti eorum, que facta sunt, possint salvari facilius et non, ignorantia facti, perire.

Auch andere praktische Versuche wurden von kirchlichen Persönlichkeiten gemacht, um die romgetrennten Griechen Kretas mit dem katholischen Einigungsgedanken vertraut zu machen, wie wir sofort sehen werden.

(1) Ebenda, n. 238.

(2) Die Synodalberichte der lateinischen Oberhirten Kretas finden sich in der Handschrift des Museo Civico zu Venedig. Miscellanea, Codici Corner Nr. 2707 (in Nr. 1211!) die dem ehemaligen Erzbischof von Kreta und lateinischen Patriarchen von Konstantinopel, Hieronymus Landa gehörte, der die Berichte der Synoden 1467, 1474, 1486 niederschreiben liess; in diesen finden sich auch Wiederholungen ehemaliger Synoden Kretas. Zum erstenmal machte auf diese Handschrift die Gelehrten aufmerksam Archimandrit Agathangelos Xerouchakes, der daraus, jedoch nur in griechischer Uebersetzung, Auszüge und regestenartige Inhaltsangaben mitteilte; vgl. Θεολογία 8 (1930) 97-109; 9 (1931) 27-45, 114-125; 10 (1932) 156-162, 250-261; 11 (1933) 59-68, 149-162, 240-251.

III.

Eine Stiftung des Kardinals und Patriarchen von Konstantinopel Bessarion zugunsten katholischer Priester griechischen Ritus

Der frühere Metropolit von Nikaia Bessarion, seit 18. Dezember 1439 Kardinal, wurde nach dem Tod des Kardinals Isidor von Kiew († 27. April 1463) Patriarch von Konstantinopel. Für beide Kardinäle war die Würde eines Patriarchen nicht viel mehr als ein Titel. Denn Konstantinopel war fest in Türkenhand seit 1453, und der Sultan Mohammed II. hatte den heftigen Gegner der Wiedervereinigung (trotz seiner früheren unionsfreundlichen Haltung auf dem Konzil von Florenz) Georg Scholarios (Gennadios) auf den griechischen Patriarchenstuhl erhoben, ja ihn als bürgerliches Haupt der Griechen anerkannt. Ob die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse sich besser gestaltet hätte, wenn schon 1440 Bessarion Patriarch geworden wäre und zwar der einzige von Konstantinopel, scheint manchen wohl eine nutzlose Frage zu sein; aber um das geschichtliche Problem der Griechenunion schärfer ins Auge zu fassen, ist es sicher nützlich, auch diesen Gesichtspunkt nicht zu vernachlässigen. Bessarion besass grossen Einfluss auf den Kaiser Johann VIII. Palaiologos; er hätte bei seiner ständigen Anwesenheit am Kaiserhof die Gelegenheit gehabt, den schlaffen und tatenlosen Kaiser zu einer tatkräftigen Haltung zugunsten des Unionsdekrets aufzurütteln. Er hätte beizeiten verhindern können, das Markus Eugenikos seine aufwühlenden Kampfesschriften verfasste und dass Georg Scholarios von seiner unionsfreundlichen Haltung sich abwandte. Er hätte vor allem bei den Mönchen, den niederen Geistlichen und beim Volk eine bessere Stimmung für die Kircheneinigung wecken und eine passende Belehrung über die Wahrheiten des Unionsdekretes bieten können. Seine Klugheit war sicher gerade in Fragen der Griechenunion bewundernswert; er überragte bei weitem seinen Amtsbruder Isidor von Kiew, der manche Unvorsichtigkeiten beging und auch in seinem sonstigen Charakter nicht das Ebenmass und die vor-

nehme Art besass, die Bessarion zierten. Nun waren inzwischen, zwischen 1439 und 1453, die Würfel zuungunsten der Griechenunion gefallen; schlechter wurden dann noch die Aussichten nach 1453 unter der Türkenherrschaft. Trotzdem verzagte der neue Patriarch nicht. Er wusste, dass es noch griechische Anhänger und Freunde der kirchlichen Griecheneinigung gab, auf Kreta, Euboea, Rhodos, den andern griechischen Inseln, unter den griechischen Flüchtlingen in Italien, und sogar in Konstantinopel und in Kleinasien. An sie alle richtete er am 27. Mai 1463 ein packendes und volkstümliches Hirtenschreiben, um die Griecheneinigung zu verteidigen, um das Vertrauen zu seiner Person zu wecken, um die Herzen der noch abseits Stehenden für den Anschluss an die katholische Kirche zu gewinnen. Bessarion war aber nicht bloss der Mann des zündenden Wortes, er war zugleich der Mann der Tat. Um hier nur von Kreta zu reden, sei hervorgehoben, dass Bessarion eine Stiftung (¹) zum Unterhalt von sechzehn katholischen Priestern griechischen Ritus machte, die das einheimische Volk mit den Katechismuswahrheiten der katholischen Religion vertraut machen sollten und aus deren Mitte die Protopapas in den Städten Candia, Sithia, Rethymno, Canea erwählt werden sollten.

Wenn auch die von Kardinal Bessarion an seine Stiftung geknüpften Hoffnungen in der Folgezeit sich nicht erfüllten, so wurde doch manches Gute durch sie erreicht; vor allem bleibt sie ein schöner Beweis seines weitschauenden und praktischen Unionsprogrammes. Wenn das griechische Kolleg des hl. Athanasius zu Rom schon damals bestanden hätte, so wäre der Stiftung des Kardinals und der katholischen Kirche im Orient besser und nachhaltiger geholfen worden. Dass auch die Päpste schon damals die Mängel gefühlt haben, die den Orientmissionen zum Teil aus dem schlechten Unterhalt der Missionsträger erwuchsen, wird durch ein Schreiben (²) des Papstes Pius II. vom 27. Mai 1462 bewiesen.

(¹) Vgl. Cornelius II, 35-36.
(²) Von mir veröffentlicht in der Schrift *Sinai und Rom* = *OC* IX, 3 (1927) 267-270.

IV.

Eintreten des Papstes Pius II. für zwölf katholische Priester griechischen Ritus

Das Katharinenkloster des Berges Sinai besass schon vor dem Beginn der venezianischen Herrschaft auf Kreta Besitzungen. Auch die neuen Herren stellten für die sinaitischen Klostergüter Kretas Schutzbriefe (1) aus, von denen 39 für den Zeitraum 1205-1669 festgestellt sind. Auch die Päpste (2) erwiesen sich als Wohltäter nicht bloss des Mutterklosters der hl. Katharina, sondern auch der von ihm abhängigen Klöster auf Kypros und Kreta. Wie kam es nun, dass Papst Pius II. von den reichen Einkünften der sinaitischen Besitzungen Kretas jährlich 40 Golddukaten beanspruchte? Die Anregung dazu ging vom venezianischen Dogen Christoph Mauro aus; dieser richtete an den Papst die Bitte, er möge den armen zwölf katholischen Priestern griechischen Ritus zu hilfekommen und zwar aus den Gütern der Sinaimönche Kretas, die ungebildet seien und keine Seelsorge ausübten oder sonst einen Nutzen den Gläubigen brächten. Wir erfahren aus dem Papstbrief die Namen der zwölf griechischen Priester: « Ysaias hieromonaco et Iohannes Plusiadinos ac Ioh. Rossos et Georgius Alexander ac Nicolaus Canadato ac Nicolaus Plusiadinos et Nicolaus Mauromati ac Georgius Grisolora et Marcus Epiphanius et Manuel Sinadinos ac Georgius Visula necnon Georgius Vrana ». Von diesen ist sonstwie Iohann Plusiadinos (Plusiadenos) als Schriftsteller und als späterer Bischof von Modon bekannt, der bei der Bischofsweihe seinen Namen Johann in Joseph änderte (3). Sämtliche sind Priester des griechischen Ritus, wie aus dem nämlichen Schreiben erhellt, und bekennen sich zum Unionsdekret des Konzils von Florenz; auch wird

(1) Konstantinos N. Papamichalopoulos- Gregorios Papamichael, Ἡ μονὴ τοῦ ὄρους Σινᾶ. Athen 1932. 266.

(2) Vgl. die von mir veröffentlichten Texte in *OC* IX, 3.

(3) Iohann Rossos (oder Rosos) ist als Schreiber griechischer Handschriften nachgewiesen; vgl. M. Vogel-V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*. Leipzig 1909. 187-193.

ebenda hervorgehoben, dass sie von den übrigen griechischen Geistlichen und den Laien, Anhängern der romfeindlichen Orthodoxie, schlecht behandelt werden. Von den 40 Goldddukaten bzw. den entsprechenden Naturalbeträgen, soll jedem der zwölf Genannten, solange sie am katholischen Glauben festhalten, der gleiche Teil entrichtet werden. Der katholische Bischof lateinischen Ritus von Milopotamo wird beauftragt, jeweils die Ausführung des päpstlichen Erlasses zu besorgen.

Ob und wie lange diese päpstliche Verfügung in Kraft blieb, vermag ich nicht zu sagen. Wahrscheinlich hat sie, zusammen mit der Stiftung des Kardinals Bessarion, noch im XVI. Jahrhundert nicht bloss rechtliche, sondern auch tatsächliche Wirksamkeit [1] gehabt.

Zur Charakterzeichnung der Sinaimönche ist es am Platz, das Urteil des Dominikaners Felix Faber, der am Ende des XV. Jahrhunderts Kreta besucht hat, hier beizufügen [2]:

Extra urbem (Candiae) prope est mons, in quo est monasterium magnum cologerorum (!) ordinis et regulae S. Basilii sub abbate monasterii S. Catharinae sub monte Sinai, ad quod etiam omnes decimae totius insulae spectant, quas contulit eis quidam archiepiscopus Cretensis ob devotionem ad S. Catharinam. Vidi in eadem ecclesia etiam bullam papalem, in qua indulgentiae dantur porrigentibus manus adiutrices illi monasterio; et apud me satis mirabile est, quod decimae et indulgentiae dantur personis non catholicis. Notum enim est omnibus, qui in monte Sinai fuerunt, quod monachi illi non subsunt romanae ecclesiae, nisi fingant se propter lucrum subesse.

V.

Abfall lateinischer Katholiken zur « Orthodoxie »

Was oben nur kurz angedeutet worden ist, soll hier etwas breiter behandelt werden: der Abfall lateinischer Katholiken Kretas zur « Orthodoxie ». Zunächst die Feststellung der Tat-

(1) Vgl. die Quellenbelege bei Cornelius II, 36-41.

(2) *Fratris Felicis Fabri evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti peregrinationem.* Ed. C. D. Hassler; vol. III = *Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart.* IV (Stuttgart 1849) 282.

sache. Auf der lateinischen Synode Kretas vom Oktober 1467 wird das kirchliche Begräbnis denen verweigert, die katholisch von den Lateinern getauft später jedoch « orthodox » wurden; ausserdem wird im Synodalbeschluss angeordnet. dass ein jeder Bischof in seiner Diözese rechtzeitig solche Abgefallene auffindig mache, sie mahne, dass sie zum katholischen Glauben und zum lateinischen Ritus zurückkehren; sonst sollen sie von der griechischen und der lateinischen Kirche ausgeschlossen werden und weder zum grie chischen noch lateinischen Begräbnis nach ihrem Tod zugelassen werden; die griechischen Priester, die wissentlich den Lateinern die Sakramente gespendet oder sie kirchlich beerdigt haben, werden zu einer Geldstrafe von 25 yperperi und von der Feier der hl. Messe ferngehalten (suspensio), bis sie für ihr Unrecht Busse verrichtet haben. Der Text des hier zum erstenmal veröffentlichten Synodaldekrets lautet (Correr 2707, 24ʳ):

Quidam in catholica fide secundum ritum nostrum latinum baptizati, postea ad ritum et errores Grecorum prolabuntur et in eisdem erroribus damnabiliter moriuntur, recipientes ab ipsis Grecis secundum eorum ritum sacramenta et ecclesiasticam sepulturam in derogationem catholice fidei et contra statum sancte Romane ecclesie. Quare volentes huic morbo salubriter providere, presenti constitutione sancimus et ordinamus, ut quilibet episcopus in sua diocesi procuret scire et cognoscere taliter prolapsos et eos diligenter faciat admonere, ut ad fidem catholicam et Latinorum ritum revertantur, in quo baptizati sive chrismati esse noscuntur. Quod si redire neglexerint, viventes de ecclesia expel⟨l⟩antur et greca et latina, et morientes nec grecam nec latinam habeant sepulturam. Papates vero, qui huiusmodi nostris Latinis scienter dederint sacramenta vel morientes ad ecclesiasticam sepulturam receperint, in penam XXV yperperorum incurrant et sint suspensi a celebratione missarum, donec satisfecerint pro offensa.

Weil dieser Synodalbeschluss des Jahres 1467 nur eine Wiederholung des bereits unter dem Erzbischof Fantinus Valaresso (1425-1444) erlassenen Synodaldekrets ist, gewinnen wir die Schlussfolgerung, dass der Abfall der Lateiner zur « Orthodoxie » nicht eine vorübergehende Erscheinung, sondern ein dauerndes Uebel war.

Der Doge von Venedig Thomas Mocenigo gab am 26. Oktober 1418 der Kretenser Regierung die Weisung (1), dafür Sorge zu tragen, dass lateinische katholische Priester auf die Schlösser oder Landvillen gesandt werden und ihnen eine entsprechende Besoldung entrichtet werden solle; denn zum grössten Schaden des venezianischen Adels in Kreta und sonstiger auf dem Land wohnender Lateiner sei seit einiger Zeit kein katholischer Priester auf solchen Besitzungen anzutreffen; die Folge sei, dass sie die Sakramente von den griechischen (« orthodoxen ») Priestern empfangen « faciunt baptizari et sepeliri et alia officia celebrari modo sive more graeco, et hoc modo Latini efficiuntur Graeci, quae res multum displicet deo et humanae rationi, quod fides catholica specialiter in locis latinis deficiat ». Um die Tragweite dieses Regierungserlasses und noch mehr seine Veranlassung infolge eines religiösen Missstandes auf den Besitzungen der venezianischen Lehensritter Kretas zu erfassen, sei darauf hingewiesen, dass es sich nicht bloss um einige wenige Adelige. ihre Familien und Hörigen handelte, sondern um sehr viele. Der Schaden, der daher der katholischen Kirche erwuchs, war sehr gross; zur Ehre der Bischöfe (wenigstens laut den Synodalbeschlüssen) darf angenommen werden, dass auch sie, die Erstberufenen, gegen ein solches Uebel nicht die Augen verschlossen haben. Ein guter Kenner der Verwaltungsgeschichte Kretas, J. Jegerlehner, berechnet (2) die Gesamtzahl der kandiotischen Ritterlehen gegen Beginn des XIV. Jahrhunderts auf mehrere Hunderte; andere, 25, gehörten der Kirche oder waren Staatsgut.

Die Gründe für den Rückgang des Katholizismus auf Kreta schon im XV. Jahrhundert waren mannigfach. Im letztgenannten Schreiben des Dogen Thomas Mocenigo wird die schlechte Besoldung der auf den Landsitzen des venezianischen Adels Kretas früher anwesenden Priester als Grund ihres Wegganges angegeben, was allerdings auch wohl nicht mit Unrecht auf einen grossen Mangel seelsorgerlichen Eifers bei jenen « Fahnenflüchtigen » schliessen lässt und ebenso sehr auf einen grossen Mangel an Edelsinn, am sozialen Verständnis

(1) Text bei Cornelius, *Creta Sacra,* II, 373-374.
(2) Vgl. *Byzantinische Zeitschrift* 13 (1904) 436.

und vor allem am unterrichteten katholischen Glaubensleben bei den Adeligen. Ein zweiter Grund wird uns in mehreren Quellenschriften verbürgt: die Vernachlässigung der Residenzpflicht seitens mehrerer Oberhirten. So sagt ein Senatsbeschluss (1) Venedigs vom 18. Mai 1425: « Cum in terris et partibus nostris Levantis fides catholica multum diminuatur, et schismatici de die in diem multiplicent⟨ur⟩, et hoc procedat propter absentiam Prelatorum, qui non morantur in prelaturis suis... ». Ein anderes Senatsdekret vom 18. April 1410 sagt (2) von den Erbischöfen von Kreta und Korfu: « Cum dominus archiepiscopus Crete et archiepiscopus Corphoy iam longis annis steterint in istis partibus, non curantes ire ad archiepiscopatus suos, cum desolatione ecclesiarum et detrimento maximo animarum... ». Auch die lateinische Synode Kretas vom 2.-6. Oktober 1486 stellte die Abwesenheit von vier lateinischen Bischöfen von ihren Bistümern, nämlich Calamo, Ario, Milopotamo, Sitia, fest, und ordnete an, dass der Bischof von Milos Stellvertreter (locumtenens) der Bistümer Calamo, Ario. Milopotamo sei, und dass der Bischof von Ierapetra für das Bistum Sitia sorgen möge. Bieten wir den noch nicht veröffentlichten Text (Correr 2707, 32v-33r):

Cum alias propter absentiam episcopi Calamonensis et differentiam occurrentem, an videlicet sit diocesis Calamonensis vel Ariensis civitas Rethimi cum territorio suo inter venerabiles fratres nostros dominum episcopum Calamonensem et Ariensem, providemus de persona domini Iacobi episcopi Melensis, qui ibidem tanquam locumtenens episcoporum in districtu Rethimi consistentium, in quo comprehenduntur dioceses Calamonensis et Ariensis et Milopotamensis, et propter absentiam prefatorum episcoporum, ut possint ibi episcopalia et alia sacramenta ecclesie exerceri et provideri saluti illarum animarum et ne ecclesie ille omnino pastoribus destitute in dedecus honoris dei et ridiculum fidei nostre ac in perditionem animarum nobilium et civium ut plurimum in villis et suis possessionibus habitantium desolentur et pereant, hac sacra approbante synodo approbamus et de novo instituimus prefatum d. episcopum Melensem locumtenentem, pro-

(1) Text bei Cornelius, II, 375-376.

(2) Text bei C. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen âge*. II. Paris 1881. 236-237.

visorem, gubernatorem illarum ecclesiarum et diocesum, saltem quoad usque prefati episcopi aut quisque ipsorum vel de alio episcopo provideat vel ad residentiam veniat... Item, quia iam pluribus annis episcopus Sithiensis abest ab ecclesia sua, nullo ibidem locumtenente vel vicario relicto in dedecus honoris dei et desolationem ac perditionem animarum illarum, decernit sacra sinodus committendam esse curam dicti episcopatus, ne prorsus pastorali consolatione destituatur, episcopo Hierapetrensi...

Ein dritter Grund des Rückschrittes der katholischen Kirche auf Kreta lag in einigen sittlichen Schäden, die sich bei der Geistlichkeit (jedoch ist das nicht zu verallgemeinern) des XV. Jahrhunderts vorfanden. Die Richtigkeit dieser Behauptung kann gut aus den Synodalberichten der lateinischen Bischöfe Kretas nachgewiesen werden. Die Synode vom September 1467 fasste einen Beschluss gegen das Konkubinat der Priester; ebenso tat es die Synode vom 2.-6. Oktober 1486. Andere Beschlüsse richten sich gegen das Tanzen der Geistlichen, gegen unpassende Kleidung, gegen den Besuch des Wirtshauses, gegen das Fluchen, die Streitigkeiten zumal an heiliger Stätte, die unrechtmässige Abwesenheit von ihrem kirchlichen Posten. Es wird den Geistlichen die Sorge für die treue Verwaltung des Kirchengutes eingeschärft, die gewissenhafte Erfüllung der Messestiftungen. Ein vierter Grund des sinkenden Einflusses der Kirche war der Mangel an standesgemässer Bildung bei einem Teil der Geistlichen. Sogar unter den Kanonikern fanden sich Analphabeten. Daher ordnete die Synode vom November 1474 an, dass die jüngeren Kanoniker zwei Jahre lang studieren müssen. Aber der Hauptgrund der mangelhaften Priesterbildung und Priestererziehung nicht bloss Kretas, sondern auch anderer Bistümer sogar im Abendland (1) lag darin, dass es vor dem Trienter Konzil noch kein Priesterseminar gab, in dem gebildete und fromme Diener des Heiligtums heranreifen konnten und jene, deren Wissen und Wollen mit den Eigenschaften eines wahren Priesterberufes nicht zusammenstimmten, beizeiten erkannt werden konnten, als Untaugliche, die zu entlassen waren.

(1) Im Abendland selber bildete z. B. das Collegium Germanicum zu Rom eine rühmliche Ausnahme.

VI.

Schriftstellerarbeit für die Kircheneinheit: Johann Plusiadenos

Mehrere Abhandlungen katholischer Verfasser Kretas können angeben werden, die mit der Frage der Kircheneinheit sich eingehend beschäftigt haben. Ich erinnere zuerst an den Erzbischof von Kreta Fantinus Valaresso, der an den Konzilien von Basel und Florenz teilnahm, der im Dienst des Papstes Eugen IV. Gesandtschaftsreisen unternahm, der endlich den Auftrag eines apostolischen Legaten für die Kirchenprovinz Kreta empfing, um das Dekret der Griecheneinigung durchzuführen. Er hat seine Arbeiten gewissenhaft erfüllt. Ein Zeugnis dafür ist auch seine umfangreiche lateinische Abhandlung *Libellus de ordine generalium seu oecumenicorum conciliorum et comprobatione sanctae unionis ecclesiarum Christi*; eine theologische Erläuterung der im Einigungsdekret ausgesprochenen Glaubenssätze. Ich brauche über dieses Werk mich nicht weiter zu äussern, da mein Mitbruder Bernhard Schultze (1) S. I. eine gute Ausgabe dieser Abhandlung mit gründlicher Einführung veröffentlicht hat.

Eine zweite lateinische Abhandlung, nämlich über den Ausgang des Hl. Geistes (2), hat keinen geringeren als den « dux Cretae » Hieronymus Donatus (1506-1508) zum Verfasser. Im Vorwort seiner Schrift sagte er: « Sane Creta insula, cui nunc ego universae dux praesidebam, Creta inquam illa hecatonpolis... Itaque hoc quoque officium boni provinciae praesidis existimabam, eos, quibus praeessem, non solum in veneto senatu, sed etiam in Christo et eius Spiritu sancto habere carissimos; neque putare tantum ad me pertinere, purgare provinciam malis hominibus quam mentes etiam hominum

(1) In der Sammlung des Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores* (Series B), vol. II, 2, Roma 1944.

(2) Text bei A. Mai *Scriptorum veterum nova collectio,* VII, Roma 1883, 3-162 (die Seitenzählung dieser Abhandlung beginnt nach der Seite 340 des Bandes).

malis erroribus » (S. 7). Als näheren Anlass seiner Schrift bezeichnete er die vorausgegangene Propaganda des Markus Eugenikos und des Georg Scholarios gegen das Konzil von Florenz (S. 10-11). Eine Folge dieser Bekämpfung des Florentiners Konzils nahm er in Kreta wahr: « Illud nunc simul et demiror et doleo, quod his temporibus per forum, per compita, per angiportus, inter compotationes etiam, de Spiritus sancti processione disputant profani et ignari, contra sanctissimam et doctissimam synodum (Florentinam) cornu erigunt, et quod olim florens in luce theologiae Graecia non est ausa taxare, Photium et Ephesium sequens, collapsa in tenebris vult incessere » (S. 75). Die Abhandlung verrät gute theologische Schulung und eine ausgezeichnete Kenntnis der lateinischen und griechischen Kirchenväter, die er in ihrer eigenen Sprache zitiert. Der Ton ist friedlich und sachlich.

Die zwei genannten Schriftsteller waren von Geburt Venezianer. Grieche von Geburt, und zwar Kretenser, war der Humanist Georg von Trapezunt († 1485-1486 in Rom), so genannt, weil seine Familie von Trapezunt in Kreta eingewandert war. Auch von ihm besitzen wir eine Abhandlung und zwar in griechischer Sprache über den Ausgang des hl. Geistes (1) und die Eigenschaften der wahren Kirche, nämlich der römisch- katholischen. Er hat seine Schrift wahrscheinlich auf Anregung des nach Rom geflüchteten Patriarchen von Konstantinopel Gregor Mammas und des Kardinals Isidor von Kiew geschrieben; denn über beide hat er am Schluss mehrere Bemerkungen eingeflochten, die ihre Lebensgeschichte betreffen. Die genannte Abhandlung ist an die griechischen Priester und Mönche Kretas gerichtet, wie aus dem Titel hervorgeht: Τοῖς ἐν Κρήτῃ θείοις ἀνδράσι ἱερομονάχοις τε καὶ ἱερεῦσι Γεώργιος Τραπεζούντιος εὖ πράττειν ἐν Κυρίῳ. Diese Schrift erreicht bei weitem nicht die Tiefe und Gelehrsamkeit des von Donatus verfassten Werkes.

Einen Ehrenplatz nicht bloss unter den Schriftstellern Kretas, sondern überhaupt unter den Unionstheologen apologetischer und auch für weitere gebildete Kreise verständ-

(1) Text bei MIGNE PG 161, 829 A-868 C; diese Abhandlung ist von einer andern, die nur über den Ausgang des hl. Geistes erörtert, zu unterscheiden.

lichen Ausdrucksform ist Iohann Plusiadenos, der spätere Bischof von Modon. Er ist zugleich als Dichter kirchlicher Gesänge bekannt. Ueber ihn will ich etwas ausführlicher als über Fantinus Valaresso, Hieronymus Donatus, und Georg von Trapezunt handeln. Er ist wahrscheinlich Konvertit, um 1429 wohl in Candia geboren und dort erzogen worden. Wahrscheinlich ist er nach dem Abschluss des Unionsdekrets von Florenz katholisch geworden. Im Brief des Papstes Pius II., 27. Mai 1462, wird er bereits als katholischer Priester griechischen Ritus angeführt. Er trat in nähere Beziehungen zum Kardinal Bessarion. Dieser ernannte ihn zum « Vorsteher der Kirchen » ἄρχων τῶν ἐκκλησιῶν, als er Patriarch von Konstantinopel geworden war; am 28. Januar 1470 ist er stellvertretender Protopapas der Insel Kreta geworden. Seine schriftstellerische Tätigkeit fällt grösstenteils, wenn nicht ganz, in seinen Aufenthalt auf Kreta. Sie war vor allem dem Gedanken der Florentiner Kircheneinheit gewidmet. Er schrieb eine Verteidigung (1) des Konzils von Florenz (theologische Erläuterung des Unionsdekretes), die früher irrtümlich dem Gennadios (= Georg Scholarios) zugeschrieben worden ist; eine Verteidigungsrede (2) für das Florentiner Konzil gegen Markus Eugenikos; einen liturgischen Kanon (3) auf das Konzil von Florenz, mit Synaxarium; eine noch unveröffentlichte Streitschrift « Gegen die getrennten Kretenser », und ein sehr anregend geschriebenes Prosa-Drama (4) über die Kircheneinheit. In dieser letztgenannten Schrift treten sieben Personen auf, von denen Johann Plusiadenos die Rolle des « καθολικός » übernimmt. Als Oertlichkeit der dramatischen Gespräche wird der Stadplatz San Marco (Mittelpunkt der Stadt), näher ein danebengelegenes Kaufhaus (emporion) genannt. Treibender Beweggrund des Dramas ist die in die Bevölkerung gebrachte Unklarheit und Unruhe, was es mit der Tätigkeit der zwölf unierten Priester auf Kreta für eine Bewandtnis habe. Es wird nunmehr die Geschichte der Unionsbestrebungen in Griechenland und besonders der Vorgänge des Konzils von Florenz geboten und eine

(1) Migne PG 159, 1109 A-1394 A.
(2) Migne PG 159, 1023 A-1094 B.
(3) Migne PG 159, 1095 A-1106 C.
(4) Migne PG 159, 959 A-1024 A.

klare leichtfassliche Erläuterung der Unterscheidungslehren im Sinn des Unionsdekretes gegeben. Erzbischof Petit, dem wir einen guten Aufsatz über Plusiadenos verdanken (1), gibt eine Kennzeichnung dieses Kretensers: « Dans tous ses écrits, Plusiadénus se montre sincèrement catholique, partisan très chaud de l'union proclamée à Florence, écrivain plein de vie, grâce à l'emploi d'une langue simple et populaire, théologien avisé, l'un des derniers représentants et non des moindres de la controverse théologique, à la chute de l'empire byzantin » (S. 1528-1529). In die Methode und in die Seele der Unionsarbeit des Johann Plusiadenos gibt uns guten Einblick sein von Cantarella veröffentlichter Kanon auf (2) den hl. Thomas von Aquin, der wohl aus der Zeit stammt, als er bereits Bischof von Methone war (vgl. Titel des Kanon). Durch seine Vertrautheit mit den Schriften und dem Lebensbild des Aquinaten, in die er wohl durch die Dominikaner Kretas (3) und durch die griechische Uebersetzung des von ihm im Kanon ausdrücklich genannten Konvertiten Demetrius Kydones, eingeführt worden war, ist Johannes Plusiadenos zum Unionsapologeten herangereift; vielleicht war ihm Thomas von Aquin bereits ein Führer auf dem Weg in die katholische Kirche. Er begrüsst ihn mit den Worten (S. 159, 167):

(1) Vacant, *DTC* VIII, 1526-1529.

(2) *Archivum Fratrum Praedicatorum* 4 (1934) 145-185.

(3) Vielleicht den Dominicaner Simon « de Candia »; über ihn vgl. R. Loenertz O. P., *Fr. Simon de Crète, inquisiteur en Grèce et sa mission en Crète,* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6 (1936) 372-378. Er war auf dem Konzil von Basel am 29. April 1437 Dolmetscher zwischen den lateinischen Synodalen und den griechischen Abgesandten Johann und Emmanuel Dysypatos, wie aus folgendem Notariatsinstrument (Concilium Basiliense, V, Basel 1904, 226) hervorgeht: spectabiles milites domini Johannes Dissipatus et Emanuel Dissipatus serenissimi principis domini imperatoris Romeorum et reverendissimi in Christo patris domini patriarche Constantinopolitani oratores successive per organum religiosi viri fratris Simonis de Candia ordinis Praedicatorum exposuerunt.

Ob Plusiadenos den Dominikaner Maximos Chrysoberges noch kannte, dem wir eine an die Kretenser gerichtete theologische Abhandlung über den Ausgang des hl. Geistes (Text in Migne PG 154, 1217-1230) verdanken, vermag ich nicht zu entscheiden.

Νέος ἡμῖν
Νεῖλος ἐφάνης, τρισόλβιε
χρυσορρόας,
βρύων τὰ ὀρθόδοξα
ὡς ἀληθῶς δόγματα, Θωμᾶ,
καὶ καταγλυκαίνων
ψυχὰς τακείσας τῷ σχίσματι
τῇ δρόσῳ τῶν σῶν λόγων,
παμμακάριστε πάτερ·
διὸ πάντες πιστοὶ εὐφημοῦμέν σε.
. . . .
Τὰς αἱρέσεις ἔτρεψας
θείοις σου λόγοις,
καὶ πιστοὺς ἐφώτισας
ὀρθῶν δογμάτων διδαχαῖς,
Θωμᾶ· διό σε γεραίρομεν,
τῆς οἰκουμένης
διδάσκαλε μέγιστε.

Novus nobis
Nilus apparuisti, ter beate,
aureo flumine
germinans orthodoxa
quam vere dogmata, Thoma,
et edulcans
animas liquefactas schismate,
rore tuorum verborum,
beatissime pater:
quapropter omnes fideles te laudamus.
. . . .
Sectas fugasti
divinis tuis orationibus
atque fideles illuminasti
rectorum dogmatum doctrinis,
Thoma: quapropter te honoramus,
orbis
magister maxime.

Ein den Gelehrten bisher unbekannt gebliebenes Gebet zum hl. Geist, das er zwischen 1463 und 1470 verfasst hat, findet sich in dem eigenhändig von ihm geschriebenen Kodex (1) der Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Conventi Soppressi 3, 390r-393r. Es trägt die Aufschrift: Εὐχὴ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Ποίημα Ἰωάννου πρεσβυτέρου τοῦ Πλουσιαδηνοῦ ἄρχοντος τῶν ἐκκλησιῶν (Gebet zum hl. Geist. Werk des Priesters Joh. Plusiadenos, Vorstehers der Kirchen). Dieses Gebet ist ein ausdrückliches Bekenntnis zur katholischen Lehre. An zwei Stellen wird der Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohn bekundet: ἐκπορευόμενον ἐξ ἀμφοτέρων πατρὸς καὶ υἱοῦ (ausgehend von beiden, Vater und Sohn); τῷ παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἀρρήτως ἐκπορευομένῳ (dem aus dem Vater und dem Sohn auf unsagbare Weise Hervorgehenden). Der hl. Geist ist die Liebe, die der Vater zum Sohn und der Sohn zum Vater hat: ἡ ἀγάπη, ἣν ἔχει ὁ πατὴρ πρὸς τὸν υἱὸν καὶ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα.

Besonders verweilt der Verfasser bei den Schilderungen der göttlichen Eigenschaften des hl. Geistes, des Schenkers

(1) Beschrieben bei E. Rostagna-N. Festa, *Indice dei codici Laurenziani non compresi nel catalogo del Bandini.* Estratto degli Studi Italiani di Filologia 1. Firenze-Roma 1893. Ein Facsimile bietet H. Omont, *Fac-similés des mss. grecs des XVe et XVIe siècles.* Paris 1887. Tafel, Nr. XXIX.

der Heiligkeit, und beschreibt die verheerenden Wirkungen des Teufels in seiner Seele und seinen Sinnen; daher wendet er sich um Heilung und Heiligung bittend an den hl. Geist. Häufig, 13 mal, beginnt er seine Anrede an den hl. Geist mit dem Wort: Ἐλθέ (Veni!). Er zitiert an mehreren Stellen die hl. Schrift, das eine odere andere mal bietet er Anklänge an kirchliche Lieder (Trisagion). Einmal bietet er eine Stelle aus den von Cotelerius (1) herausgegebenen *Apophthegmata Patrum* oder dem nur lateinisch vom Bollandisten Rosweide (2) herausgegebenen Werk *Vita Patrum;* da Plusiadenos sein Zitat wohl einer griechischen Handschrift entnahm und zwischen seiner Lesart und den von Cotelerius und Rosweyde zugrundelegten Handschriften einige Verschiedenheiten mit unterlaufen, ist das von Plusiadenos dargebotene Fragment auch textkritisch zu beachten. Ich biete daher die drei Lesarten:

ROSWEYDE

Item beatus Antonius retulit vidisse omnes laqueos inimici super universam terram extentos. Et cum suspirans dixit: quis hos poterit transire? vocem ad se dicentem audivit: humilitas sola pertransit, Antoni, quam nullo modo valent superbi continere.

Dixit iterum abbas Antonius: vidi omnes laqueos inimici tensos in terra, et ingemiscens dixi: quis putas transiet istos? Et audivi vocem dicentem: humilitas.

PLUSIADENOS

Τὰς παγίδας ταύτας ὁ ὅσιος σου Ἀντώνιος ἰδὼν ἔφη· τίς ἄρα ἐστίν, ὃς ἐκφύγοι τὰς ἀναριθμήτους ταύτας παγίδας. Καὶ ἀπολογούμενος εἴρηκεν· ἡ ταπεινοφροσύνη.

COTOLERIUS

Εἶπεν ὁ ἀββᾶς Ἀντώνιος· εἶδον πάσας τὰς παγίδας τοῦ ἐχθροῦ ἡπλωμένας ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ στενάξας, εἶπον· τίς ἄρα παρέρχεται ταύτας; Καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης· ἡ ταπεινοφροσύνη.

Vielleicht bietet sich mir in Friedenszeit die Gelegenheit, das umfangreiche Gebet ganz herauszugeben. Für heute begnüge ich mich mit folgender kleinen Probe, um gemäss dem Thema meines Aufsatzes den Charakter des edlen Plusiadenos besser würdigen zu können.

Ἀγαθὲ παράκλητε, πνεῦμα τῆς ἀληθείας, σόφισόν με σοφίας πνεῦμα ὑπερέχον, μᾶλλον δὲ αὐτοσοφία καὶ γνῶσις, ὡς τὰ βάθη τοῦ

(1) Wiederholt bei MIGNE PG 65, 77 B.

(2) MIGNE PL 73, 785 B-C; vgl. 953 B-C.

θεοῦ καὶ τὰ κρίματα ἐπιστάμενον, ἵνα καθεκάστην ὑμνῶ, εὐλογῶ, εὐχαριστῶ τὴν σὴν ἀγαθότητα. Ἐλθέ, τὸ πυρίπνουν καὶ ἐκ πυρὸς προϊὸν πανάγιον καὶ ἀπειρόδωρον πνεῦμα, καὶ πύρωσον τοὺς νεφρούς μου καὶ τὴν καρδίαν, τοῦ φοβεῖσθαί σε ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου. Ἐλθέ, τὸ παντοκρατορικὸν καὶ καθορότητος πνεῦμα καὶ κάθαρόν με τοῦ ῥύπου καὶ τῆς ἀκαθαρσίας τῶν παθῶν. Ἐλθέ, ἡ ἀγάπη, ἣν ἔχει ὁ πατὴρ πρὸς τὸν υἱὸν καὶ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα, πανάγαθον εἰρήνης καὶ ἁγιότητος πνεῦμα, καὶ λύτρωσαί με ἀπὸ τῶν ἐπινοιῶν καὶ προσβολῶν τοῦ σατανᾶ.

Bone Paraclite, Spiritus veritatis, fac me sapientem, Spiritus sapientiae superexcellens, immo ipsa Sapientia et Scientia utpote abyssos et iudicia Dei sciens, ut quotidie bonitati tuae hymnos, laudes, gratias offeram! Veni, Spiritus ignis vivi et ex igne (caritatis) procedens sanctissimum et donum immensum, purifica igne renes meos et cor meum, ut te in iudiciis iustitiae tuae timeam! Veni, Spiritus omnipotens et purissme, et a macula impuritatis passionum purifica me! Veni, caritas, quam Pater ad Filium et Filius ad Patrem habet, Spiritus omnis bonitatis et sanctitatis, et a cogitationibus et influxibus diaboli libera me!

VII.

Heimkehr «Orthodoxer» zur Katholischen Kirche

Nach dem im obigen, besonders in Abschnitt V, ausgeführten, scheint dieser neue Abschnitt wenig am Platz zu sein. Aber um die Lage des Katholizismus griechischen Ritus auf Kreta im XV. Jahrhundert besser zu verstehen, ja um die Wirkungen des Konzils von Florenz im Nahosten prüfen zu können, ist es sehr angezeigt, im Licht der Quellen festzustellen, ob und in welchem Umfang auf der nicht unbedeutenden Insel Kreta Konvertiten, die von der «Orthodoxie» herkamen, festzustellen sind. Wenn im Abschnitt V die Abwendung lateinischer Katholiken von ihrer Kirche und ihre Hinwendung zur «Orthodoxie» nachgewiesen worden ist, so soll hier dargelegt werden, dass die katholische Kirche auf Kreta nicht bloss traurige Verluste, sondern auch erfreuliche Gewinne aufzuweisen hat. Zunächst sei eine methodische Bemerkung vorausgeschickt. Wir nehmen als Grundlage unserer

Beweise nicht solche, wenn auch recht erfreulichen, Belege, die nur eine Annäherung oder eine sympathische Haltung der «Orthodoxen» gegenüber der katholischen Kirche kundtun, und die leider von wenig geschichtlich geschulten Schriftstellern oder Orientreisenden als Zeichen des Katholizismus derer gedeutet worden sind, die weder zum mystischen Leib der katholischen Kirche gehörten noch trotz einiger Höflichkeiten zur Seele der vom Papsttum gelenkten Kirche zu rechnen waren; von letzteren sind jedoch wohl nicht wenige vom schlichten Volk, von den Mönchen und Geistlichen auszunehmen. Ein letztes Urteil über diese Frage ist nicht Sache des Geschichtsgelehrten, ja nicht einmal des Theologen, sondern Gottes. Wir halten uns also nicht bei der Tatsache auf, dass im XV. Jahrhundert auf Kreta den katholischen Geistlichen gestattet war, in griechisch orthodoxen Kirchen die hl. Messe zu feiern, dass der hl. Franz von Assisi auch von den «Orthodoxen» verehrt [1] worden ist, ja dass er sogar seine «Ikone» [2] in der «orthodoxen» Kirche gefunden hat, dass endlich besonders die katholischen Heiligtümer Kretas auch von den «Orthodoxen» nicht bloss aus Neugier, sondern aus Frömmigkeit besucht worden sind und an den katholischen Festen auch ihre nichtkatholischen Mitbürger nicht bloss äusseren, sondern auch inneren, herzlichen Anteil genommen haben. Kommen wir nunmehr zum Kern des Themas.

Im Jahr 1440 bekam der Erzbischof von Kreta und Apostolische Legat Fantinus Valaresso vom Papst Eugen IV. den

(1) Der Pisaner Papst Johann XXIII. gab sogar auf Bitten des Provinzials der Franziskanerkonventualen in Candia am 2. April 1414 die Vollmacht «ut omnes et singuli ex praefatis Graecis, sive religiosi ordinis cuiuscumque sive saeculares presbyteri missam et alia divina officia secundum eorum morem et consuetudinem festo S. Francisci celebrare possint» (d. h. Feier der griechischen Liturgie in der Kirche San Francesco zu Candia). Vgl. Giovanni Mercati, in *Studi bizantini e neoellenici* 4 (1935) 312.

(2) Ein Bildnis des hl. Franz von Assisi aus dem XV. Jahrhundert ist in der griechischen Kirche Kato Astrakji nachgewiesen worden; in einer andern Kirche, S. Giovanni, zu Pirghu (Malvasia) wurde das Wappen der Franziskaner mit der Jahresangabe 1601 vorgefunden. Vgl. Giuseppe Gerola, *Monumenti veneti nell'isola di Creta*. II. Venezia 1908. 11, Anmerkung 2; Girolamo Golubovich O. F. M., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*. V. Quaracchi 1927. 370 ff.

Auftrag, den Frieden zwischen den Katholiken Kretas lateinischen und griechischen Ritus zu fördern. Im Papstbrief ist ausdrücklich die Rede von katholischen Priestern, die im griechischen Ritus die hl. Messe feiern. Es handelte sich wohl nicht um « Biritualisten » d. h. lateinische Priester mit den Vollmachten beider Riten, sondern um frühere « orthodoxe » Priester, die das Konzilsdekret von Florenz angenommen hatten. Denn der Legat wird eigens beauftragt, den Unterschied beider Riten aufrecht zu erhalten und wie schon gesagt, den Frieden zwischen den Katholiken beider Riten zu bewahren und zu vermehren. Dass es auf Kreta damals Unionsbestrebungen mit Erfolgen gegeben hat, geht auch daraus hervor, dass die Gegenseite Schritte unternahm, um ihnen gegenüberzutreten. Joseph Brynennios (1), der 20 Jahre in einem kretischen Kloster geweilt hatte (1376-1396) und seither in Konstantinopel als Studit, als Lehrer der Patriarchenschule, als Hofprediger zu grossem Einfluss gekommen war, kehrte um 1436 nach Kreta zurück. weil er mit den Unionsbestrebungen des Kaisers Johann VIII. Palaiologos nicht einverstanden war. Markus Eugenikos und Georg Scholarios machten nach dem Florenzer Konzil durch ihre Briefe und Schriften Propaganda gegen das Konzil und versäumten es nicht, gerade auch die « Orthodoxen » Kretas romfeindlich zu stimmen. Kardinal Isidor von Kiew, seit ungefähr 1455 Nachfolger des lateinischen Patriarchen von Konstantinopel und der auch selber durch seine Reisen im griechischen Osten (in Kreta war er z. B. 1453 nach dem Fall von Konstantinopel) die kirchliche Lage der Union gut kennen gelernt hatte, sagte in einer vor dem Papst (Nikolaus V.?) und den Kardinälen gehaltenen Rede, auf die zuerst Johann Mercati (2) hingewiesen hat, dass es über 20.000 Unierte in Griechenland gäbe. Von dem Schreiben des katholischen Patriarchen griechischen Ritus Metrophanes an die griechischen Mönche, Geistlichen, und Gläubige war schon oben die Rede; wenn auch diese erst aufgefordert werden, das Unionsdekret anzunehmen, so

(1) Vgl. L. BREHIER, *Bryenne Joseph*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* X. 993-996.

(2) Giov. MERCATI, *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno = Studi e Testi* 46, Roma 1926, 37.

ist doch vorauszusetzen, dass er damit gerechnet hat, dass wenigstens ein Teil der Griechen seinem Beispiele folgen werde.

Papst Pius II. erwähnt im bereits erwähnten Brief zwölf griechische Priester Kretas, die das Florentiner Unionsdekret angenommen haben; sie sind wohl alle Konvertiten und hatten die Sorge für den Unterricht der Gläubigen. Das oben beschriebene Prosa-Drama des Johann Plusiadenos setzt eine Bewegung gegen und für das Konzil von Florenz auf Kreta voraus und erwähnt zwölf unierte Priester. Die lateinischen Synodalbeschlüsse Kretas im XV. Jahrhundert berichten nicht bloss über die Teilnahme griechischer Papas am lateinischen Konzil, sondern enthalten auch Bestimmungen über die Sittenzucht des griechischen Klerus. Gewiss darf daraus noch nicht geschlossen werden, dass alle auf dem Konzil anwesenden oder erwähnten griechischen Priester katholisch gewesen seien; denn bekanntlich standen die griechischen Geistlichen Kretas in einer gewissen Abhängigkeit von den lateinischen Oberhirten. wie schon von mir dargelegt worden ist. Aber ein Teil dieser Priester war sicher katholisch. Alle diese Belege deuten darauf hin, dass es auf Kreta Bekehrungen « Orthodoxer » zur katholischen Kirche im Zusammenhang mit dem Konzil von Florenz gegeben hat. Deshalb ist auch die schon erwähnte Stiftung des Kardinals Bessarion zugunsten der katholischen Priester griechischen Ritus auf Kreta als ein Mittel aufzufassen, um die Union nachhaltiger aufrecht halten zu konnen. Eine ganze Erfassung des griechischen Kretas wurde jedoch nicht erreicht, es handelte sich nur um Gruppen von Priestern und Gläubigen, die unter Leitung eines Protopapas standen.



Die geschichtliche Seite der Unionsfrage auf Kreta im XV. Jahrhundert wurde in diesem Aufsatz untersucht. Wie aus den Ausführungen erhellt, ist diese Frage nicht so einfach, wie ein oberflächliches Studium anzunehmen bereit ist. Wenn die Herrschaft katholischer (und zwar überzeugter und praktischer) Dogen und ihrer Staatsräte, die solange Zeit Kreta innehatte, machtlos dieser Frage gegenüberstand, wenn sogar erleuchtete Kirchenfürsten nicht viele Unionserfolge

hatten, wenn endlich trotz eines weiten Netzes lateinischer Bistümer traurige Abfälle lateinischer Katholiken zur « Orthodoxie » bis zum Niedergang einiger Bistümer stattgefunden haben, dann drängt sich, wenigstens nach meiner Ansicht, die Schlussfolgerung auf: die Kirchengeschichte Kretas im XV. Jahrhundert hatte wenige Erfolge im Unionswerk, weil es an Schulen und Priesterseminarien fehlte. Versuche wurden gemacht, wie wir aus den Synodalberichten wissen, aber sie waren recht bescheiden und wenig zukunftsfroh. Es ist ein Verdienst der Päpste, vom Konzil von Trient abwärts bis auf unsere Tage, die Bedeutung der Schulen und Seminarien für die künftigen Seelsorger und die glaubensfreudigen Laien der verschiedenen Riten nachdrücklich betont und praktisch gefördert zu haben.

Rom, Fest des Namens Jesu,
2. Januar 1944.

GEORG HOFMANN S. I.

Pour la biographie du cardinal Bessarion

1. – La chronologie des écrits de jeunesse.

Le manuscrit grec 533 de la bibliothèque Saint-Marc à Venise, qui contient 35 écrits de jeunesse du cardinal Bessarion, n'a été, que je sache, décrit par personne. L. Mohler en effet, dans son grand ouvrage sur Bessarion ne donne le contenu qu'à partir du fol. 12 et il a malheureusement ignoré le πίναξ original, qui pourtant avait été publié dès 1906 par S. Lampros, et qui nous renseigne bien sur le précieux volume (¹). Lampros l'estimait autographe, et Mohler aussi, dans un premier temps (²). Ni l'un ni l'autre n'ont dit leurs raisons ni publié de fac-similé, qui eût permis de comparer l'écriture avec celle d'autographes indubitables, comme le Marc. gr. 47 qui est signé (³) ou le fol. 1 du Vat. gr. 1858, qui contient des corrections d'auteur évidentes de la main de celui qui a écrit le texte, comme chacun peut voir par la photographie publiée (⁴).

(¹) L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, t. I, *Darstellung*, Paderborn 1923, 52-53. S. Lampros dans Νέος Ἑλληνομνήμων 3 (1906) 12-24.

(²) Mohler, I 51.

(³) Iac. Morellius, *Bibliotheca manuscripta Graeca et Latina*, I, Bassano 1802, 28-29: « cod. XIV. chart. in 4 Saec. XV. Horologium magnum, exscriptum anno 1425. Codicem in suimet usum magna ex parte Bessario Cardinalis exaravit. Ad initium annotationes quasdam de se fecit, ex quibus haec innotescunt. Anno 1423, mensis Ianuarii die 30 habitum monasticum induit: anno eodem 20 Iulii tonsuram monasticam denuo accepit: anno 1426 Diacon factus; post quinquennium ad Presbyteratum ascendit: anno 1437 Archiepiscopus Nicaenus electus, post biennium Cardinalis evasit... ».

(⁴) *Bessarione*, vol. 33, Ann. 17 (1917) 185.

Dans la suite Mohler est revenu sur son opinion, parce que le texte du Marc. gr. 533 lui paraissait trop défectueux pour un autographe (1). La raison pourrait n'être pas décisive, car la prononciation alors usuelle du grec rendait très difficile, même pour un Grec, la maîtrise parfaite de l'orthographe et d'autre part un auteur qui recopie ses propres travaux est sujet aux *lapsus calami* comme tout autre scribe. Nous espérons d'ailleurs montrer que l'une ou l'autre faute attribuée par Mohler au Marc. gr. 533 n'est qu'apparente. Mohler met aussi en doute le caractère autographe du fol. 1 du Vat. gr. 1858 (2). Mais c'est nier l'évidence. Il donne pour raison qu'il manque dans ce texte une phrase, d'après lui indispensable, et qui se trouve dans les autres manuscrits. Cela prouve seulement que ces manuscrits ne dérivent pas du Vat. gr. 1858 mais d'un autre autographe. Rien d'étonnant qu'une lettre de Bessarion ait existé en deux copies autographes. Le cardinal de Nicée, comme d'autres Byzantins et humanistes, retravaillait sans doute sa correspondance pour des fins littéraires, et les variantes du texte en question (la lettre aux fils de Georges Gémiste Pléthon) dans l'édition de Mohler font voir en effet que nous sommes en présence de *deux* recensions d'une même pièce. En ce qui concerne le Marc. gr. 533, le problème de son caractère autographe reste entier pour le jour où les manuscrits seront de nouveau accessibles. D'après le prologue, publié par Lampros et Mohler, notre manuscrit a été formé quand Bessarion était cardinal-prêtre des Douze Apôtres (3). On sait qu'il a été créé cardinal dans le consistoire du 18 décembre 1439 pendant qu'il faisait voile pour Constantinople (4). Il avait quitté Florence avec l'empereur Jean VIII et le nonce apostolique Christophe Garatoni le 26 août 1439 et s'était embarqué à Venise le 19 octobre sui-

(1) Mohler, *Kardinal Bessarion...*, t. III, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn 1942, 416 en note.

(2) Mohler III 468 en note.

(3) Νέος Ἑλληνομνήμων 3, 12. Mohler I 51 n. 3.

(4) C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, II ed. 2, Münster 1914, 8 et 61. — Avant son départ, Eugène IV lui avait accordé par lettres du 11 août 1439, une pension de 300 florins, et même de 600 au cas où il viendrait résider à Rome. H. Vast, *Le cardinal Bessarion*, Paris 1878, 445.

vant (1). La traversée, exceptionnellement longue, dura 3 mois et demi et on arriva à Byzance le 1er février 1440 (2), Bessarion rentra à Florence, où se trouvait la Curie, le 10 décembre 1440 (3). Le Marc. gr. 533 a donc été achevé entre cette date et le 5 avril 1449, où Bessarion fut transféré à l'évêché suburbicaire de Sabine, qu'il échangea le 23 avril suivant contre celui de Tusculum (Frascati), pour y revenir le 14 octobre 1468 (4). Mais on peut préciser davantage. Le dernier écrit de notre manuscrit est une longue lettre adressée à Constantin Paléologue, despote de Morée, le futur empereur Constantin XI. Or on y fait allusion à l'espoir qui existe pour le moment de voir les Turcs chassés d'Europe grâce aux opérations combinées d'une armée chrétienne qui vient d'entrer en campagne et d'une flotte qui a pris la mer pour attaquer les détroits (5). Il s'agit évidemment de la deuxième croisade de Ladislas, roi de Hongrie et de Pologne entreprise en août 1444 et qui devait se terminer si tragiquement par la mort du jeune souverain sur le champ de bataille de Varna, le 10 novembre suivant (6). Comme la nouvelle du désastre n'était pas encore arrivée a Rome, on peut dater la lettre de Bessarion à Constantin Paléologue d'été-automne 1444. — Dans le prologue du cod. Marc. 533 Bessarion laisse entendre, sans l'affirmer clairement, que ses écrits y sont rangés dans l'ordre de leur composition. Cet ordre admet d'ailleurs de légères exceptions. Ainsi par exemple, les trois Consolations à l'empereur Jean VIII, qui occupent les numéros 28 à 30, ont été composées après la mort de l'impératrice Marie Comnène Paléologine, décédée

(1) Pour la date du départ v. Andreas de Sancta Cruce dans D. Mansi, *Sacrorum conciliorum novissima et amplissima collectio,* XXXI B col. 1701. Pour la mission Garatoni, N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle,* II, Paris 1899, 14 365 366.

(2) Sylvestre Sykopoulos, éd. R. Creyghton, La Haye 1660, sect. XI, cap. X, p. 328. — Cf. Georges Phrantzès, *Chronicon minus,* PG 156, col. 1048 B.

(3) Eubel II 27 no 25. Le 28 décembre 1440 les comptes de la chambre apostolique enregistrent le payement pour un saphir que le pape offrait au nouveau cardinal. N. Iorga, *Notes et extraits* II 20.

(4) Eubel II 29 no 120 no 123; 36 no 285.

(5) Mohler III 441, 17-21.

(6) J. von Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches* I, Pest 1827, 459-65. L. Pastor, *Storia dei papi* (trad. A. Mercati) I, Rome 1910, 291-2.

le 17 décembre 1439 (1). Or les numéros 31 et 32 sont des discours prononcés l'un à Ferrare le 8 ou 9 octobre 1438, l'autre à Florence le 13 ou 14 avril 1439 (2). Cette petite irrégularité pourrait s'expliquer par une erreur de reliure. D'autres exceptions à la règle ne sont, nous le verrons, qu'apparentes, si bien que l'ordre des écrits de Bessarion dans le Marc. gr. 533 offre un secours précieux pour leur datation, et partant pour la biographie de l'auteur dans la période la moins connue de sa vie. En tête figurent ses premiers essais littéraires (οἳ μὲν ἔτι νέῳ ὄντι καὶ πρώτως ἡμμένῳ τῆς περὶ τὸ συγγράφειν γυμνασίας ἐκδέδονται) composés quand il n'avait encore aucun βαθμὸς ἱερωσύνης, c'est-à-dire antérieurs à son ordination sacerdotale (1431). Nous ne croyons pas en effet qu'il faille inclure dans les βαθμοὶ ἱερωσύνης l'ordination diaconale (1426), car les Orientaux ne voient pas dans les ordres mineurs, et moins encore dans le diaconat, de simples échelons à gravir pour monter au sacerdoce. Mais quoi qu'il en soit de ce point, en aucun cas il ne peut s'agir des degrés de l'état monastique (3), car nous verrons que Bessarion était moine quand il composa le premier opuscule du recueil. Ceci dit, nous reproduisons, en traduction, la liste des pièces que contient ou contenait le Marc. gr. 533 d'après le πίναξ original. Nous ajoutons entre parenthèses les dates, certaines ou probables, et nous justifions brièvement en note celles de ces dates qui ne feront pas l'objet d'un examen détaillé dans la suite de ces pages.

Prologue, f. 1.

Table du contenu de ce livre, f. 2.

1. Panégyrique du b. Bessarion, f. 3 (pas avant 1423).

2. Oraison funèbre (monodie) de l'empereur des Romains, Manuel Paléologue, f. 12 (1425).

3. Discours adressé à l'empereur de Trébizonde, Alexis, le Grand Comnène, f. 15.

4. Acte de cession composé au nom de l'archevêque de Sofia, f. 23v.

(1) Phrantzès, *Chron. min.*, PG 156, col. 1048 A.

(2) G. Hofmann dans *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937) 425 ; 4 (1938) 382.

(3) Contre Mohler I 53.

5. Oraison funèbre de la souveraine de Trébizonde, Théodora, la Grande Comnène, f. 25 v (1426/27).

6. Autre oraison funèbre de la même, f. 29 v.

7. Autre oraison funèbre de la même, f. 35 v.

8. Épitaphe en hexamètres pour..., f. 38 v (1).

9. Épitaphe en vers iambiques pour Georges Amiroutzès (2).

10. Canon en l'honneur de s. Pantéléémon, f. 39.

11. Lettre à..., f. 42 v (3).

12. Autre lettre au même, f. 44 v.

13. Autre lettre, à Georges Amiroutzès, f. 47.

14. Épitaphe en vers iambiques pour la princesse Cléopa, f. 48v (1432/33) (4).

15. Épitaphe en vers iambiques pour la princesse Théodora, f. 48 v (5).

16. Vers iambiques pour une tapisserie représentant les empereurs des Romains Manuel et Hélène en habit laïque et en habit monastique, f. 49 v.

17. Lettre à Théodore Porphyrogénète despote, f. 50 (1436) (6).

18. Autre lettre au même, f. 51 (1436).

19. Autre lettre, à Paul Sophianos, f. 51 v (1436).

20. Autre lettre, à Démétrius Pépagomène, f. 52 (1436).

(1) Le nom du personnage a été biffé et entre les fol. 38 et 39 il manque un feuillet, qui contenait la plus grande partie des pièces enregistrée ici sous les numéros 8 et 9. LAMPROS dans Νέος Ἑλληνομνήμων 3, 14.

(2) Le nom de Georges Amiroutzès est biffé mais LAMPROS (*loc. cit.*) a pu le déchiffrer.

(3) Nom effacé dans le πίναξ et dans le texte; LAMPROS, *loc. cit.* MOHLER III 416 en note. On essaiera plus loin d'identifier le personnage.

(4) Cléopa Malatesta Paléologine, épouse du despote Théodore II, est décèdée l'an du monde 6941. PHRANTZÈS, *Chron. min.*, PG 156, col. 1043-4.

(5) Théodora Paléologine (née Madeleine Tocco), épouse du déspote Constantin Paléologue, est décédée à Santameri (Saint-Omer du Péloponèse) en novembre 1429 et fut ensevelie à Clarentza (Cyllène), d'où son corps fut transféré plus tard à Mystras. PHRANTZÈS, *Chron. min.*, PG 156, col. 1042 C. Bessarion composa peut-être son épitaphe à l'occasion de cette translation, dont la date est malheureusement inconnue. En tout cas Bessarion était prêtre à cette époque, comme il résulte du titre de l'épitaphe. Νέος Ἑλληνομνήμων (1907) 425; PG 161, col. 621.

(6) MOHLER, qui a ignoré le πίναξ, aurait pu savoir néanmoins (ne fut-ce que par VAST, p. 26 et 30) que, lors du séjour de Bessarion en Morée, le despote de Mystras n'était pas Démétrius, comme il dit t. I 50 et 52 et encore t. III 425 en note, mais Théodore II Paléologue (1407-43).

21. Autre lettre, à Nicéphore Chilas, f. 53 (1436).

22. Autre lettre, à Denys hiéromoine, f. 53ᵛ.

23. Autre lettre, au nomophylax Eugénicos, f. 55.

24. Autre lettre, à Matthieu et Isidore hiéromoines, f. 56.

25. Traité moral sur les vertus adressé, au nom de Jean Lascaris Léontarès, à son fils Démétrius, divisé en 25 chapitres, f. 58ᵛ.

26. Plaidoyer à l'adresse du synode de Constantinople, ou encore: « Ma cause », composé au nom de l'archevêque de Trébizonde, Dosithée, f. 107ᵛ (1436/37 ?).

27. Éloge de Trébizonde, f. 131.

28. Homélie sur le texte « Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse et le mortel qui connaît la prudence », f. 167ᵛ.

29. Première consolation à l'empereur des Romains, après la mort de son épouse, f. 183 (1440).

30. Deuxième consolation au même, f. 191.

31. Troisième consolation au même, traitant de l'immortalité de l'âme et de la résurrection du corps, f. 199.

32. Discours prononcé à l'ouverture du concile œcuménique des Latins et des Grecs à Ferrare, f. 208 (1438).

33. Discours dogmatique, ou: « Sur l'union », f. 212 (1439).

34. Sur la procession du Saint-Esprit, à Alexis Lascaris, sur sa demande, f. 238.

35. Épître au despote, monseigneur Constantin, f. 268 (Rome, 1444, août-novembre).

2. – **La carrière monastique et la formation littéraire.**

Le premier de ses essais littéraires que le cardinal des Douze Apôtres jugea bon de conserver est un panégyrique du saint qu'il choisit pour patron de sa vie religieuse, à savoir le b. Bessarion, anachorète égyptien. Dans le cod. Marc. gr. 533 ce sermon précède immédiatement l'oraison funèbre (monodie) de l'empereur Manuel II Paléologue, décédé le 21 juillet 1425. Antérieur par conséquent à la fin de cette année, notre panégyrique est, d'autre part, postérieur au jour où son auteur, avec le froc monastique, assuma le nom de

Bessarion ([1]). Or ce jour est connu par une notice de Bessarion dans son Horologion autographe, le cod. Marc. gr. 47, notice que Jacques Morelli rend comme suit: « Anno 1423, mensis Ianuarii die 30. habitum monasticum induit » ([2]). Il est regrettable que personne jusqu'ici ne nous ait donné la teneur exacte de ces annotations, dont on pourrait tirer peut-être des précisions utiles. En effet, les mots « habitum monasticum induit » sont ambigus, parce que le monachisme oriental connaît différents habits monastiques, correspondant à différents degrés de la vie religieuse. L'habit que Bessarion revêtit le 30 janvier 1423 est vraisemblablement le froc nommé ῥάσον, dont l'imposition s'accompagne du rite de la première tonsure monastique ([3]). Mais le jeune rasophore ne resta pas longtemps à cet échelon car, la même année, le 20 juillet, il reçut la seconde tonsure: « anno eodem 20. Julii tonsuram monasticam denuo accepit » ([4]). La deuxième tonsure accompagne l'imposition du petit scapulaire (μικρὸν σχῆμα) orné des emblêmes de la passion du Sauveur (croix, lance etc.) et fait du porteur un moine stavrophore, lié désormais pour toute la vie à son état ([5]). Il ne semble pas, d'après le cod. Marc. gr. 47, que Bessarion ait jamais gravi le troisième degré de la vie monastique en recevant le grand scapulaire (μέγα καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα) qui suppose de longues années de vie religieuse. — Une des premières occupations du moine Bessarion fut de célébrer son nouveau patron par le panégyrique déjà mentionné, et de se procurer, en le copiant lui-même, un livre d'Heures, le grand Horologion, livre liturgique particulièrement important pour la dévotion du moine parce qu'il contient les psaumes des offices canoniaux nocturnes et diurnes, ainsi que les tropaires des heures diurnes, sans compter les prières du début et de la fin des offices. C'est ce volume qui forme aujourd'hui le cod. gr. 47 de la biblio-

([1]) Mohler I 258 hésite à compter le panégyrique de s. Bessarion parmi les écrits de jeunesse du cardinal. G. Mercati dans *Studi e Testi* 44, Rome 1925, 72 n. 3, a noté la singulière faiblesse de son raisonnement.

([2]) Voir plus haut. p. 116, n. 3.

([3]) Cf. l' Ἀκολουθία εἰς ἀρχάριον ῥασοφοροῦντα dans J. Goar Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*, Paris 1730, 378-9.

([4]) Voir plus haut p. 116, n. 3.

([5]) Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος ἤτοι τοῦ μανδύου Goar 383-8.

thèque Saint-Marc. Le nouveau moine s'appellait donc Bessarion. On sait qu'il est d'usage en Orient aujourd'hui comme au XVe s. de prendre pour patron de la vie religieuse un saint dont le nom commence par la même lettre que le nom de baptême. D'après cet usage le nom de baptême de Bessarion aurait dû commencer par un B. De tous les noms qui viennent en ligne de compte le plus répandu en Orient est celui de Basile. Or, coïncidence notable, un filleul de la mère de Bessarion, le fils de Georges Amiroutzès alors lié d'amitié avec lui, reçut précisément ce nom de Basile (1). Aussi admettait-on jadis que Bessarion, dans le siècle, c'était appelé Basile. Mais, dans sa vie de Bessarion parue en 1777, Alvise Bandini publia un petit texte qui contredit ces renseignements et qu'il trouva dans un Plutarque de la Badia de Florence.

Alium librum Plutarchi de vitis antiquorum triginta mihi Iohanni Cardinali Nicaeno praestatum per venerabiles Religiosos de Abbatia Florentina dedi transcribendum Presbytero Iohanni Graeco de Candia cognomento Roso, qui portavit eum secum Venetias ibidem transcribendum 21 Februar. 1455. Si quid mihi accidat, ibi quaeratur (2).

Bessarion aurait-il songé en 1455 à changer le nom sous lequel il était connu, et à reprendre précisément son nom de baptême, qui, contrairement à l'usage oriental, n'aurait pas commencé par la même lettre que son nom de religion? On avouera que le fait, dont il ne reste nulle trace en dehors de la petite note publiée par Bandini, est assez surprenant. La distraction humaine qui a parfois des effets si étranges n'aurait-elle pas ici amené sous la plume de Bessarion, à la place de son nom, le nom de celui dont il parle une ligne plus loin, le prêtre Jean Rhossos? Il faudrait, à tout le moins, ne pas être trop catégorique sur cette question du nom de baptême du cardinal grec.

C'est d'ailleurs là un problème peu important. En voici un qui tire autrement à conséquene et auquel on n'a pas,

(1) ... ἐν οἷς καὶ τὸν ἐμόν, φεῦ, υἱόν, ὃν αὐτὸς διὰ τῆς μητρὸς ἐκ τοῦ θείου λουτροῦ λαβὼν υἱὸν ἐποιήσω, τὸν καλὸν Βασίλειον... Lettre de Georges Amiroutzès à Bessarion, PG 161, col. 726 C.

(2) A. Bandini, *De Bessarionis cardinalis Nicaeni vita, rebus gestis, scriptis commentarius*, Rome 1777 (reproduit PG 161, col. I-CII) n° 2.

croyons-nous, prêté l'attention nécessaire. Il s'agit de la vie religieuse de Bessarion, et plus précisément du temps qu'elle dura. En été 1438, pendant qu'on discutait à Ferrare, entre Grecs et Latins, la question du purgatoire, on apprit que les Turcs menaçaient d'attaquer Constantinople. L'empereur Jean VIII Paléologue implora l'aide du pape et voulut lui-même armer une galère. Il demanda à ses prélats de contribuer aux frais d'équipement. Bessarion s'excusa de ne pas pouvoir donner grand' chose. Il venait à peine (en 1437) de passer de l'état monastique à la dignité épiscopale, et, malgré les usages très larges sur ce point du monachisme byzantin au XV[e] siècle, il n'avait accumulé aucun pécule. Voici ses propres paroles telles que les rapporte Silvestre Syropoulos:

ὁ δὲ Νικαίας εἶπε, ὅτι ὁ Ἰακὼβ ἐδούλευσε τῷ Λαβὰν χρόνους ἑπτὰ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ Λαβὰν τὴν θυγατέρα, καὶ τὰ πρόβατα αὐτοῦ. ἐγὼ δὲ ἐδούλευσα τῷ καλογήρῳ μου χρόνους τρὶς ἑπτὰ καὶ ἔδωκέ μοι φλωρία μ'. ἔδωκα οὖν τὰ κη' εἰς ναῦλον καὶ διατροφὴν ἐν τῷ κατέργῳ ὅτε κατὰ τὸν ὁρισμὸν τῆς ἁγίας βασιλείας σου ἐπανηρχόμην εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν ἐκ τῆς Πελοποννήσου. ἐξωδίασα δ'ἐκεῖσε καὶ τὰ ἐναπολειφθέντα καὶ οὐκ ἔχω δουκάτα. ἔχω δὲ κούπας τρεῖς καὶ δίδωμι ἐξ αὐτῶν τὰς δύο (1).

Vast croit que cette anecdote fait demeurer Bessarion dans un monastère du Péloponèse pendant 21 ans et il conclut qu'elle ne mérite aucune confiance (2). Mais les paroles de Bessarion rapportées par Syropoulos ne signifient pas ce que Vast leur fait dire. L'historiette suppose seulement que l'obéissance religieuse de Bessarion dura 21 années, dont les dernières se passèrent dans le Péloponèse. Elle prit fin par un ordre de l'empereur rappelant Bessarion à Constantinople, évidemment pour lui donner une charge qui l'exemptait de l'obéissance en le faisant, soit supérieur religieux, soit évêque. Bessarion demeura donc 21 ans durant dans la condition d'un simple religieux, obéissant à son supérieur pro tempore, « son » calogère. Point n'est besoin de supposer que pendant les 21 années, ce calogère fut une seule et même personne physique. L'empereur mit fin à cette condition subordonnée de

(1) Syropoulos Sect. V, cap. XI. 127.

(2) Vast 34-35.

Bessarion en le nommant, comme nous l'apprend Nicolas Capranica dans son oraison funèbre, higoumène du monastère Saint-Basile de Constantinople (1). Quand Bessarion fut sur le point de quitter la Morée le supérieur du monastère où il avait demeuré lui remit une somme de 40 florins, dont les trois quarts passèrent en frais de voyage, tandis que le reste fut dépensé à Constantinople durant le temps assez bref qui restait avant le départ pour l'Italie. A partir de ce moment Bessarion vécut de la pension que lui payait l'empereur sur les fonds mis à sa disposition par le pape. Mais en 1438 le nouveau prélat, promu entretemps à la dignité d'archevêque de Nicée (1437) (2) n'avait pas réalisé d'économies sur son allocation. Il était cependant propriétaire de trois coupes ou calices qui pouvaient représenter une certaine valeur et dont il offrit deux pour contribuer à la défense navale de Constantinople (3). Débarassée des con-

(1) « Contendere videbantur hi duo principes (*l'empereur Jean VIII et le despote Théodore II*) in Bessarione ornando atque augendo. Nam Byzantinus Basilii monasterium famae celeberrimae gubernandum et cotidianis lectionibus erudiendum ei tradidit. Peloponnesii opera Nicaenus archiepiscopus deligitur... ». VAST, 33, traduit les mots *Basilii monasterium* par « un monastère basilien » et se plaint qu'on ne dise pas où se trouvait ce monastère ! Sa traduction est un contresens; *Basilii monasterium*, est « *le* monastère de Basile », à Constantinople, que mentionne le *De officiis aulae Constantinopolitanae*, cap. XV, PG 157, col. 96 D. Bessarion, qui fut promu archevêque de Nicée peu après, ne prit sans doute pas possession de sa charge d'higoumène. En tout cas il fut bientôt remplacé, car Germain, higoumène de Saint-Basile, assista au concile de Florence; *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937) 409.

(2) Voir p. 116, n. 3 et le texte de Capranica cité au début de la note précédente. VAST, 51 n. 1, déclare ne pas savoir qui est le « Peloponnesius » dont l'influence valut à Bessarion l'évêché de Nicée. Mais le contexte aurait dû lui montrer qu'il s'agit du « princeps Peloponnesius » c'est-à-dire du despote de Mystras, alors Théodore II Paléologue (1407-1443). Dans B. MALVASIA, *Compendio historico della basilica dei SS. XII Apostoli*, Rome 1665, p. 240 on lit « Peloponneii » au lieu de « Peloponnesii ». Devant cette petite difficulté, due à une simple coquille, Vast a littéralement perdu son latin.

(3) R. Creyghton, dans la singulière version qui accompagne son édition de Syropoulos, traduit le mot κούπαι par « doliola utensilibus capiendis comparata »: VAST, qui s'est fié à cette traduction, imagine (p. 34) qu'il s'agit de malles, et à la p. 35 il parle d'un « coffre vermoulu sur lequel aucun Juif n'eut engagé un sequin »!

tresens de Vast l'anecdote de Syropoulos n'a rien d'invraisemblable. Le chiffre même des années de vie religieuse de Bessarion ne doit pas nous surprendre quoiqu'il puisse paraître, à première vue, en désaccord avec les notes autobiographiques du Marc. gr. 47. Bessarion les compte évidemment à partir du jour où il fut destiné à l'état religieux et remis par ses parents à l'archevêque de Trébizonde, Dosithée. Michel Apostolis, ami et protégé du cardinal de Nicée, nous apprend en effet que les parents de Bessarion le confièrent à l'archevêque, pour que celui-ci lui donnât une éducation à la fois littéraire et cléricale: πάνυ τοι πολλαῖς λιταῖς καὶ δεήσεσι λόγοις τε αὐτὸν ἐκπαιδεύειν (1). D'après l'anecdote de Syropoulos, le jeune clerc avait 12 ou 13 ans, âge qu'on ne considérait pas alors trop tendre pour commencer la vie religieuse. Bessarion endossa donc le froc monastique sept ans avant sa vestition rituelle. Barthélemy Platina et Nicolas Capranica, qui en dépend, semblent, à première vue, ne pas s'accorder avec Michel Apostolis (2). Selon eux les parents de Bessarion envoyèrent celui-ci à Constantinople où il choisit lui-même l'état religieux dans l'ordre de s. Basile le Grand (par ce nom les Occidentaux désignaient tout le monachisme oriental), sous la direction de Dosithée, *episcopus* (ou *archiepiscopus*) *Doriensis* (3) Mais ce personnage, comme l'a montré V. Laurent, n'est antre que Dosithée archevêque de Trébizonde, qui après avoir donné sa démission, se retira à Constantinople où il conduisit — c'est encore Apostolis qui le rapporte, — le jeune Bessarion. Dans la suite, peut-être en 1436/37, Dosithée devint archevêque de Monembasie, un des sièges les plus importants du Péloponèse (4). Cédant à la manie archaïsante, fréquente chez les Byzantins comme chez les humanistes italiens, certains employaient, pour désigner l'archevêque de Monembasie, la formule prétentieuse et vague ὁ τῶν Δωριέων ἀρχιερεύς dont on trouve la traduction chez Platina et Capranica sous la forme citée plus haut. Il y a donc, pour le fond,

(1) PG 161, col. CCXXXIII, lin. 2-3.

(2 Platina composa son panégyrique de Bessarion peu après la publication de l'*In Calumniatorem Platonis* (août 1469) PG 161, col. CXVI.

(3) PG 161, col. CIII. Mohler III 406.

(4) *Échos d'Orient* 32 (1933) 153 n. 3.

entre les trois biographes contemporains de Bessarion un accord d'autant plus significatif qu'il est moins apparent. Commencée à Trébizonde, la formation littéraire et religieuse de Bessarion se poursuivit à Constantinople, où ne tarda pas à l'emmener celui qui avait pris auprès de lui la place des parents: καὶ ἅμα θέσθαι υἱὸν τοῦ κατὰ φύσιν ἐπικηδέστερον comme dit Apostolis (1).

Il parcourut le cycle habituel des études, tel que Byzance l'avait hérité de l'antiquité finissante: rudiments, grammaire (lecture et explication des poètes), rhétorique (2). La philosophie, qu'il aborda ensuite, était déjà une spécialité. Il montra de bonne heure un talent exceptionnel, si bien que Dosithée le confia à un directeur qu'il jugeait mieux fait que lui-même pour développer cet esprit d'élite. Le personnage, dont le nom est inconnu, était archevêque de Sélymbrie (3). On en a conclu, un peu hâtivement, que Bessarion fit une partie de ses études dans cette ville. Mais Bessarion déclare avec une certaine emphase, dans le prologue du Marc. gr. 533, qu'il reçut son éducation à Byzance (4). L'eût-il dit s'il avait connu dans une autre ville le maître auquel il devra plus qu'à tout autre? Les signatures des actes patriarcaux du XIVe siècle montrent que certains évêques demeuraient habituellement dans la capitale. C'est assez pour rendre douteux le voyage d'études de Bessarion à Sélymbrie, sans pour autant rejeter ce que disent Platina et Capranica au sujet de l'archevêque de Sélymbrie. Nous savons aussi que Bessarion fréquenta à Constantinople les cours de rhétorique de Chrysococcès, où il eut pour condisciple François Filelfe (5). L'humaniste toscan vint

(1) PG 161, col. CCXXXIII lin. 3-4.

(2) Apostolis, PG 161 col. CXXXIII. Platina, ibid. col. CV. Capranica, MOHLER III 406, 20-1.

(3) Platina et Capranica *loc. cit.*

(4) ἐν Κωνσταντινουπόλει τραφέντι καὶ παιδευθέντι Mohler I 51 n. 2.

(5) Lettre latine de Filelfe à Bessarion du 1er février 1448, reproduite par BANDINI no 1 n. 5; lettre grecque au même du 31 octobre 1464, E. LEGRAND, *Cent-dix lettres grecques de Fr. Filelfe*, Paris 1892, no 61, p. 112-3. Pour la date du séjour de Filelfe à Constantinople v. G. VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, éd. 3, Berlin 1893, I 348-9. Il est impossible de dire avec certitude, si le Chrysococcès, professeur de Filelfe et de Bessarion, fut Manuel ou Georges. F. FUCHS, *Die höheren Schulen von Kon-*

à Byzance en 1420. Admis à loger dans la maison de son professeur, Jean Chrysoloras, il épousa, vers le début de l'année 1424, la fille de celui-ci, Théodora, au grand déplaisir de son ennemi Guarino de Vérone, ancien disciple de Jean Chrysoloras et de Manuel Chrysoloras, oncle de Jean [1]. Ce dernier mourut avant que Filelfe n'eût terminé ses études (1427), et alors l'humaniste devint auditeur de Chrysococcès, avec Bessarion, et probablement Georges Scholarios [2]. Bessarion fréquenta donc l'école de Chrysococcès étant déjà

---

stantinopel im Mittelalter, Leipzig 1926, 70. On peut se demander pourtant si un professeur de rhétorique à Byzance était alors réduit à se faire copiste à gages comme fit Georges Chrysococcès. qui copia pour Filelfe des manuscrits dont un est daté de 1423, un autre de 1426, c'est-à-dire de l'époque précise où Filelfe était son élève. FUCHS, *loc. cit.* n. 2.

(1) Guarino communiqua la nouvelle à Ambroise Traversari dans une lettre aujourd'hui perdue, à laquelle le Camaldule fait allusion en écrivant à Niccolò Niccoli : « Nuper a Guarino accepi litteras, quibus vehementer in fortunam invehitur quod filiam clarissimi viri Ioannis Chrysolorae is acceperit exterus qui quantumlibet bono ingenio longe tamen illis nuptiis impar esset, queriturque substomachans uxorem Chrysolorae venalem habuisse pudicitiam, moechumque antea habuisse quam socerum (*lapsus calami pour generum*) ». *Ambrosii Traversari epistolae* ed. L. Mehus, Florence 1759, VIII 9 col. 372. La lettre, datée du 21 juin, est de 1424 ; R. SABBADINI, *Guarino Veronese e gli archetipi di Celso e di Plauto,* Livourne 1886, p. 12-3, num. X. On regrette de voir un Guarino et un Traversari se faire l'écho des cancans de Byzance. L'épouse de Jean Chrysoloras était Italienne — Manfredina Doria de Gènes — ce qui explique suffisamment pourquoi on glosait sur la présence à son foyer de ce jeune Italien, dont les mœurs, il est vrai, à en juger par sa vie ultérieure, n'étaient sans doute pas irréprochables. Mais que penser du Pogge qui, dans sa 4e invective contre Filelfe (1446, 19 août), sous prétexte de venger l'honneur outragé de Chrysoloras, ajoute au scandale colporté par Guarino l'affirmation gratuite que Filelfe séduisit d'abord sa future épouse? E. WALSER, *Poggius Florentinus,* Leipzig, 1914, 467, lin. 7-9, d'en bas). Le premier enfant de Filelfe et de Théodora Chrysolorène, Jean-Marie, est né le 24 juillet 1426. E. LEGRAND, *Cent-dix lettres,* p. 11, n. 1. Sur Jean Chrysoloras et sa famille v. G. CAMMELLI, *Manuale Crisolora,* Florence 1941, 189-198. MOHLER I 42 confond Jean et Manuel Chrysoloras.

(2) La lettre de Filelfe à Georges Scholarios, du 1er mars 1430 (E. LEGRAND, *Cent-dix lettres,* nº 5, p. 9-12) montre que leurs relations datent du séjour de Filelfe en Orient. C'est ce que rappelle expressément l'élégie qu'il lui adressa plus tard, ibid. p. 214-5. Une autre lettre est datée du 29 mars 1439 ; ibid. nº 12, p. 31-4.

moine, fait qui n'est pas dénué d'intérêt. — Il est difficile, voire impossible, de dire la part personnelle de l'archevêque de Sélymbrie dans la formation littéraire de Bessarion. Mais le futur cardinal lui est redevable d'une solide culture religieuse et ascétique qui se manifesta jusqu'au bout dans la haute tenue morale de sa vie (1).

Il garda toujours, nous dit Capranica, le souvenir ému et reconnaissant de ce maître vénéré (2). C'est pourquoi on peut supposer qu'il s'agit de lui dans deux lettres adressées l'une au hiéromoine Denys, l'autre aux hiéromoines Matthieu et Isidore, pour les consoler de la mort récente d'un directeur d'âme et supérieur religieux de grand mérite (3). D'après leur place dans le cod. Marc. gr. 533 elles sont de 1436/37. Celle aux hiéromoines Matthieu et Isidore offre un intérêt spécial. Les deux destinataires, fils spirituels du défunt, sont plus anciens que Bessarion, qui les considère comme ses pères (4). Ils appartenaient, dit-il, au troupeau vivant sous la houlette de celui qui vient de mourir. Bessarion aussi comptait au nombre des ouailles de celui-ci, mais il était d'un *autre* troupeau (5). Il semble donc que l'archevêque de Sélymbrie, — si c'est bien lui — ait eu le haut gouvernement de plusieurs monastères, au moins celui de Bessarion d'un côté, celui de Matthieu et d'Isidore de l'autre. Notre connaissance du monde monastique byzantin est malheureusement trop imparfaite pour éclairer beaucoup cette situation, qui, en toute hypothèse, mérite l'attention de l'historien des institutions religieuses à Byzance. — Ce fut encore, disent les biographes, l'archevêque de Sélymbrie qui initia Bessarion à la philosophie (6). Celui-ci

(1) Pour la réputation d'austérité de Bessarion v. p. ex. Platina, PG 161, col. CX, qui affirme qu'elle retint certains cardinaux de lui donner leur voix au conclave de 1455. Plus significative encore l'histoire de la marquise de Mantoue, Mohler I 287, n. 1.

(2) Mohler III 406, 30-2.

(3) Mohler III, lettres 9 et 11 (numéros 22 et 24 du cod Marc. Gr. 533).

(4) τοῖς... ἑπομένοις σοι τέκνοις, ἐμοὶ (ἐμοῦ?) δὲ πατράσιν, Mohler III, 436, 15-6.

(5) οὐχ ὑπὸ μίαν ἐνεμόμεθα μάνδραν, τοῦ αὐτοῦ ποιμένος ὅμως ἐπιστατοῦντος, Mohler III 436, 27.

(6) Platina, PG 161, col. CV. Capranica, Mohler III 406, 32.

avait donc reçu déjà une certaine formation philosophique quand il se rendit dans le Péloponèse où il devait rencontrer et entendre Pléthon.

3. – **Bessarion diplomate.**
Ses missions à Trébizonde (1425-27).

Dans son encyclique aux Grecs du 27 mai 1463, Bessarion, récemment promu patriarche de Constantinople, rappelle à ses compatriotes qu'il n'avait pas 24 ans quand il fut élevé dans sa patrie à des honneurs exceptionnels pour son âge ([1]). S'il est né le 3 janvier 1403 comme nous le disent deux sources pour le moment incontrôlables ([2]), les honneurs dont parle ici Bessarion lui échurent en 1426 au plus tard. Dès lors les écrits du cod. Marc. gr. 533 nous permettent d'entrevoir en quoi ils consistaient et comment il y parvint : Bessarion se fit remarquer par son talent oratoire et entra en relations avec la cour impériale, qui lui confia une ou plusieurs missions diplomatiques auprès des empereurs de Trébizonde. Voici ce que dit à ce sujet Platina, qui écrivait du vivant de Bessarion, et dont le témoignage, quant à la substance des faits, ne peut pas être rejeté :

Hac tanta virtute moti imperatores duo Constantinopolitanus et Trapezuntius, hunc ultro citroque legatum frequenter mittentes utrius-

([1]) καὶ μήπω τέτταρα καὶ εἴκοσιν ἔτη γενόμενος αἰδοῖος ἡγεμόσι καὶ ἄρχουσι καὶ πᾶσιν ὑπῆρχον, ποθεινότετος βασιλεῦσιν οἳ οὐ τῶν ἡλικιωτῶν μόνον καὶ τῶν προβεβηκότων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀξιώματα περιβεβλημένων ἡμᾶς προετίθουν. PG 161, 461 D.

([2]) Ce sont : 1° Une notice anonyme, placée en tête de l'oraison funèbre de Bessarion par Nicolas Capranica dans B. Malvasia, *Compendio*... p. 235. On y donne à Bessarion 69 ans, 10 mois et 16 jours de vie. 2° Un chroniqueur, contemporain semble-t-il, cité, malheureusement sans précision, dans *Bessarione* I (1896/7) 10, qui lui donne, en chiffres ronds, 70 ans de vie. Ces deux témoignages indépendants doivent l'emporter pour le moment sur celui de Nicolas Perotti, qui veut que Bessarion n'ait pas eu 20 ans quand il composa la monodie sur Manuel II (1425) et serait donc né en 1406. G. Mercati, *Studi e Testi* 44, p. 157 ; 90 p. 90. – Vast 2 n. 5 a eu le tort d'attribuer à Capranica la notice anonyme de Malvasia ; cf. Mohler I 40 n. 2.

que imperii vires concatenabant, quo fortius et constantius propulsare Turcorum impetus possent... ([1]).

« Tant de valeur qu'ils découvraient en lui fit que les deux empereurs, celui de Constantinople et celui de Trébizonde, l'envoyèrent souvent l'un auprès de l'autre afin d'unir les forces des deux empires et de mieux repousser les attaques des Turcs... ». Platina ne dit rien et ne veut rien dire de l'objet particulier à telle ou telle ambassade. Il constate seulement leur effet global, le résultat qu'elles contribuaient à obtenir, en maintenant le contact entre les deux empires.

Ces missions diplomatiques remontent, croyons-nous, aux années 1426-27. En effet le n° 3 du cod. Marc. gr. 533 qui est une adresse à l'empereur de Trébizonde, Alexis IV et les numéros 5, 6, 7, trois monodies sur l'impératrice Théodora Cantacuzène Comnène son épouse ([2]), supposent Bessarion en relations avec la cour des Grands Comnènes. Or Théodora est décédée le 12 novembre 1426 ([3]). D'autre part le fait qu'un acte de démission, composé par Bessarion pour l'archevêque de Sofia, vienne se placer entre l'adresse à Alexis IV et la première monodie, invite à croire que ces deux pièces se rapportent à des occasions distinctes. — Un synchronisme,

([1]) PG 161, col. CV. Capranica (Mohler III 407, 10-12), qui dépend ici de Platina, déforme sa pensée en écrivant : « Eodem etiam suasore Trapezuntius et Byzantinus imperatores animos, opes, arma, coniungunt adversus imminentem Turcorum impetum ». Les empereurs de Byzance et de Trébizonde n'avaient assurément pas besoin qu'un tout jeune moine leur conseillât de se liguer contre le Turc.

([2]) Théodora Cantacuzène, qui épousa Alexis en 1395, était presque certainement la fille de Théodore Paléologue Cantacuzène, oncle maternel de l'empereur Manuel II, et fils (?) de l'empereur Jean VI Cantacuzène. [J.] Berger de Xivrey, *Memoire sur la vie et les œuvres de l'empereur Manuel Paléologue, Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 19, Paris 1853, 85-87. Chronique de Panaretos, à l'année 6903, septembre, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, 4 (1907) 293. W. Miller, *Trebizond, The last greek empire,* London 1926, 72, cite l'Espagnol don Ruy González de Clavijo qui, passant par Trébizonde en 1404, trouva le fils (Alexis IV) de l'empereur (Manuel III) marié à la fille d'un « chevalier » de Constantinople (Théodore Cantacuzène).

([3]) Panaretos, Νέος Ἑλληνομνήμων 4 (1907) 293.

déjà relevé par Vast [1] permet de faire une hypothèse plausible sur l'objet des ambassades byzantines en 1426, et en 1427. Notons d'abord que Bessarion, étant donné sa jeunesse, n'était vraisemblablement pas le chef de ces ambassades; le passage de Platina n'en exige pas tant. Son rôle pouvait très bien se borner à composer et à réciter des discours d'apparat, tels que l'adresse à Alexis IV. Pour quelqu'un dans sa condition c'était assurément un honneur, et un début qui promettait. Or il s'était fait connaître par son oraison funèbre de Manuel II, et Michel Apostolis affirme qu'il laissa en Orient le souvenir d'un prédicateur éloquent [2]. Un pareil homme avait sa place toute marquée dans l'ambassade qui alla à Trébizonde demander, pour Jean VIII Paléologue, la main de la princesse Marie, fille de l'empereur Alexis IV et de Théodora Comnène. Peu après la mort de Manuel II, décédé le 21 juillet 1425, Sophie de Montferrat, épouse de Jean VIII, quittant le domicile conjugal était rentrée dans sa famille [3]. L'empereur, qui l'avait épousée en 1418 par la volonté de son père, s'était toujours, nous dit-on, refusé de consommer le mariage [4]. En tous cas il se considéra comme libre et voulut se remarier. Il attendit vraisemblablement que fût passée l'année de deuil [5] et aura fait demander la main de Marie Comnène en été 1426.

Le discours de Bessarion en l'honneur d'Alexis IV pourrait remonter à cette ambassade. En tout cas, la composition, par lui, de 3 monodies sur Théodora Comnène suppose que la cour de Byzance s'intéressait alors très spécialement aux événements qui touchaient celle de Trébizonde, ce qui est tout à fait normal si les fiançailles de Jean VIII avec Marie Comnène avaient déjà eu lieu. Le deuil de la fiancée aura retardé les noces. La princesse arriva à Constantinople le

(1) Vast, 32-33, a cependant exagéré le rôle de Bessarion, peut-être sous l'influence de Capranica; cf. p. 131, n. 1.

(2) PG 161, col. CXXXIII.

(3) G. Phrantzès, *Chron. min.*, PG 156, col. 1031 D (août 1425).

(4) Chalcocondyle, éd. Bonn 205.

(5) Sur l'observation du deuil par la cour de Byzance voir p. ex. Cantacuzène III 27 éd. Bonn II 167 et surtout le *De officiis aulae Constantinopolitanae* cap. XXI, PG 157, col. 120 C-D.

29 août 1427 (1). — Nous ne savons rien de la vie de Bessarion entre 1426 et 1431, date de son ordination sacerdotale (2). Mais peu après celle-ci il partit pour le Péloponèse, comme il résulte de sa correspondance avec Georges Scholarios.

4. - Bessarion et Georges Scholarios.

Les biographes contemporains de Bessarion sont d'accord pour dire qu'il couronna ses études philosophiques par un séjour dans le Péloponèse, où il entendit Georges Gémiste Pléthon, grand seigneur féodal et philosophe néo-platonicien. A cette époque Pléthon n'avait pas encore composé, ou du moins publié, son Traité des Lois, dont l'autographe fut envoyé à Georges Scholarios, devenu le moine Gennade, après la mort du philosophe (3). Mais ses tendances paganisantes faisaient déjà parler en 1439 et le mot que lui prête Georges Trapezountios, où se manifeste son éloignement intérieur du christianisme, n'a que trop de chances d'être vrai (4). Il ne s'en suit pas que tout son enseignement fût sur le ton de cette boutade, ni surtout que sa vie extérieure trahît son manque de foi chrétienne. Encore moins a-t-on le droit de soupçonner chez Bessarion quelque trace d'équivoque religieuse parce qu'il fut son disciple et demeura toujours en relations avec lui (5). — La date du départ de Bessarion pour le Péloponèse n'est pas connue. Nous savons seulement qu'il s'y trouvait en 1433 quand il composa l'oraison funèbre et l'épitaphe de Cléopa Malatesta Paléologine, épouse du despote de Mystras, Théodore II. Vraisemblablement il n'y arriva pas avant 1431, date de son ordination sacerdotale. En effet, dans deux lettres que Georges Scholarios lui envoya à

(1) G. Phrantzès, *Chron. min.* PG 156, col. 1031 D.

(2) V. p. 116, n. 3.

(3) Lettre de Scholarios à la despoina (Théodora), épouse de Démétrius Paléologue despote de Morée (1453 c.) *Œuvres,* IV 151-155.

(4) Mohler I 339.

(5) G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums,* II éd. 3 Berlin 1893, 125 écrit: « Wohl aber ist es sehr wahrscheinlich, dass er durch den Theosophen von Misitra in die Geheimnisse des Neuplatonismus eingeweiht *und in den Bund der Erwählten aufgenommen wurde* ».

cette époque il lui donne le titre de *papas*. Scholarios et Bessarion étaient à peu près du même âge. Ils s'étaient connus à Constantinople et avaient fait partie du milieu où fréquentait François Filelfe, qui demeura en relations avec l'un et l'autre (1). Avant d'examiner de plus près les deux lettres de Scholarios à Bessarion il faut dire un mot sur l'ordre dans lequel il a rangé sa correspondance. D'après l'éditeur il serait chronologique (2). S'il en était ainsi il faudrait admettre des exceptions graves, qui annulleraient pratiquement le principe. En effet la lettre XVII, adressée à Alexis Lascaris, date d'automne 1437, car elle fut écrite à la veille de l'embarquement pour l'Italie, où l'auteur allait prendre part au concile d'union (3). La lettre XVI d'autre part, adressée à François Filelfe, suppose celui-ci à Milan, où il s'établit en 1439 (4). Mais il y a mieux. Scholarios y parle d'un frère de l'empereur (Jean VIII), qui conduisit sous les murs de Constantinople l'ennemi par excellence de la nation grecque. Nous sommes donc en 1442, époque du coup de main tenté sur Byzance par Mourad II à l'instigation du despote Démétrius Paléologue (5). D'autre part la lettre XXIV, adressée à Marc d'Éphèse, est de 1440, ce qui fait une autre entorse au principe d'ordre supposé. On ne s'étonnera donc pas que nous dations de 1431/33 les deux lettres de Georges à Bessarion, sans nous soucier de la place qu'elles occupent dans le recueil. La première (nº VIII) a été écrite peu après le départ de Bessarion pour le Péloponèse, donc entre 1431 et 1433. En voici le résumé (6) :

(1) Voir p. 127 n. 5.

(2) Scholarios, *Œuvres*, IV p. XXVII.

(3) Scholarios. *Œuvres*, IV 436, 11; la date 1438 de l'édition est un simple lapsus, le départ pour le concile ayant eu lieu le 27 novembre 1437; Syropoulos IV, 1, ed. Creyghton p. 67-68.

(4) Voigt, *Die Wiederbelebung*, I 512-3.

(5) « Ὁ γὰρ μάλιστα εἰωθὼς αὐτῷ τῶν ἀδελφῶν ἐνοχλεῖν... νῦν ἤδη περιφανῶς ἀδελφῷ τε καὶ γένει παντὶ τὸν κοινὸν ἐπεγείρας πολέμιον, λέληθεν ἐκείνῳ τὴν ἐλευθερίαν τοῦ γένους προπινων, καὶ ἧς ἐρᾷ βασιλείας, ταύτην τῷ συμπράττοντι κατακτώμενος » Scholarios, *Œuvres*, IV 434, 12-16. Pour les faits et la date v. G. Phrantzès, *Chron. min.*, PG 156, col. 1049 A.

(6) Dans ce résumé et dans les suivants les mots et les phrases entre parenthèses sont des explications et ne se trouvent pas dans le texte.

Bessarion a envoyé (à Constantinople) un groupe de lettres, confiées, les unes à certains ambassadeurs allant du Péloponèse (à Constantinople) mais ayant d'abord une mission à accomplir ailleurs, les autres aux soins d'un ami commun rentrant de Rome. Ce dernier est arrivé à Constantinople avant les ambassadeurs. Malheureusement c'est à eux que Bessarion avait remis la lettre destinée à Scholarios, qui est ainsi resté, pendant quelque temps, sous l'impression que Bessarion l'avait oublié (419,24–420,15). Néanmoins, un courrier impérial étant sur le point de se rendre auprès des despotes, dans le Péloponèse (1), Scholarios lui remit une lettre pour Bessarion. Puis le départ du courrier fut retardé, la lettre de Bessarion (portée par les ambassadeurs) arriva, et Scholarios reprit la sienne au courrier. Mais il l'expédie maintenant, en même temps que la présente, afin de montrer qu'il n'avait pas attendu l'arrivée de celle de Bessarion pour prendre la plume (420,16–26).

Scholarios compatit aux souffrances que Bessarion eut à subir durant la traversée qui le conduisit en Morée — il en faisait le récit dans sa lettre — et le félicite d'être arrivé à bon port. Mais il proteste contre l'éloge que Bessarion fait de son savoir littéraire (2). Il ne croit pas davantage que Bessarion puisse être plus occupé que lui, qui sert l'empereur pour faire vivre ses parents. Aussi ses lettres ne peuvent-elles pas avoir le mérite de celles de Bessarion.

Ce dernier a demandé des nouvelles du synode (d'union) dont il est question (depuis 1418, et surtout depuis 1430). Mais sur le passé Bessarion est aussi bien renseigné que Scholarios et sur les faits récents celui-ci n'en sait pas plus long que les bêtes de somme de ceux qui arrivent (à Constantinople). L'ami commun (qui vient de Rome?) l'embrasse, mais n'écrit pas, ne se sentant pas encore assez sûr de son style. (Un Latin?). (421, 30–422, 3).

Pour comprendre certaines allusions des lettres suivantes il faut tenir compte des relations entre Scholarios et Théodore II, despote de Mystras. Scholarios semble n'avoir jamais mis les pieds dans le Péloponèse, si ce n'est en hiver 1437 quand il fit escale dans la colonie vénitienne de Modon (Mé-

(1) Scholarios, *Œuvres*, IV 420, 20 εἰπόντα est un lapsus pour ἀπιόντα.

(2) 420, 9 le ὧν de l'autographe me paraît être un lapsus de l'auteur (qui se recopiait) à remplacer par le ᾧ des autres manuscrits, en transportant le (;) d'interrogation après ὁστισοῦν lin. 10.

thone) en se rendant au concile de Ferrare-Florence (1). Mais sa réputation franchit de bonne heure l'enceinte de la capitale, et son nom devint célèbre à la petite cour de Mystras. Une correspondance s'en suivit entre lui et le despote Théodore, auquel sont adressées deux de ses lettres. Voici le résumé de la première (le n° VI du recueil):

Scholarios remercie le despote pour une lettre que vient de lui porter, au printemps, le grand stratopédarche. C'est tout juste si, après l'avoir lue, il n'a pas tout abandonné pour rejoindre le prince. Il pourrait même indiquer la cause précise qui l'en a empêché, mais préfère accuser en général, le temps, la fortune et autres obstacles du même genre (probablement parce que, de la sorte, il n'offense personne). Il se trouve (à Constantinople) dans une situation fâcheuse, qui lui en rend pénible le séjour sans lui faciliter le *départ:* ἡμῖν μὲν γὰρ τὰ ἐνταῦθα πάντα χειμών, οὔτ' ἐξιέναι πρόχειρον ὄν, οὔτε μένειν ἀνεχομένοις (417, 17-18). Les marques d'honneur que Théodore lui prodigue dans sa lettre le ravissent, mais il n'a rien à lui donner en retour. Pour terminer il exprime le désir que Théodore ajoute à ses autres bienfaits celui de le prendre à son service, coupant ainsi court à toutes les difficultés.

La seconde lettre (n° VII) nous apprend que Théodore, sollicité par Scholarios, avait refusé, tout en s'excusant, de l'appeler auprès de lui.

Scholarios déclare comprendre la résolution du despote. Sans doute son frère (l'empereur Jean VIII) ou d'autres personnages, ou bien les circonstances contraires, s'opposent à la réalisation de son désir. En tout cas Scholarios, voyant le Péloponèse fermé, n'en reste pas moins décidé à *quitter* Constantinople, d'autant plus que le souverain (Jean VIII) n'a pour lui aucune estime: ἡμῖν δὲ τὸ περὶ τοῦ πλεῖν οὐ κεκίνηται δόγμα, ἴσως ἂν κινηθὲν εἰ μένοντες τῆς ἀμείνονος ἐπειρώμεθα τύχης. τί γὰρ ἔδει γῆν ἀμείβοντες πονεῖν, ἐξὸν οἴκοι καθημένους εὐδαιμονεῖν; μενούσης τοίνυν ἀκινήτου τῆς ψήφου, καὶ τοῦ μὲν ἄρχοντος οὐκ ἀξιοῦντος τιμᾶν, ἡμῶν δὲ μένειν ἀπαξιούντων, καὶ μὴ τὴν ἐκείνου περὶ ἡμᾶς κρίσιν στεργόντων, τὸ μὲν τῆς ὁδοῦ πέρας ὁριεῖται θεός (419, 12-17).

(1) Syropoulos N. 4-5, ed. Creyghton 72-74.

Les allusions que fait ici Scholarios à ses difficultés avec l'empereur sont malheureusement trop vagues pour qu'on puisse dater avec précision nos deux lettres. Mais nous savons par ailleurs que Scholarios était en relations avec Théodore dès avant le concile de Ferrare–Florence et nourrissait alors le projet de s'expatrier, auquel il fait allusion dans la lettre ici résumée. Dans sa lettre XVII, adressée en automne 1437 à Alexis Lascaris, il répond à ce personnage, qui le blâmait de vouloir se rendre au concile. Alexis, selon lui, règle son attitude sur celle du despote (Théodore) lequel désapprouve Scholarios d'avoir espéré en lui si longtemps et d'abandonner maintenant ces espoirs quand ils étaient sur le point de se réaliser (1). Probablement Jean VIII, désireux de rallier autour de lui tout ce qui n'était pas trop hostile à une entente avec les Latins, avait-il enfin rendu à Scholarios toute sa confiance, lui accordant l'estime et les honneurs auxquels il aspirait. Mais ce point est secondaire pour nous. L'important est d'avoir constaté, avant 1437, des malentendus sérieux entre l'empereur et Scholarios, ayant pour conséquence chez ce dernier le projet de quitter Constantinople. Ne trouvant pas du côté de Théodore Paléologue tout ce qu'il souhaitait (surtout un emploi à la cour) il songea même à s'expatrier complètement. Il ne dit pas où il voulait aller, et peut-être ne prit-il jamais de décision ferme sur ce point. Mais il semble que l'idée ait traversé son esprit de chercher fortune en Italie, à la cour de Rome. Dans sa lettre à Eugène IV (n° XV) il décline poliment une invitation de se rendre à la Curie, en avouant cependant qu'il avait caressé l'idée d'être compté un jour au nombre des familiers (τρόφιμοι) du pape. Vraisemblablement quelqu'un avait mis Eugène IV au courant de ces projets plus au moins vagues, sans quoi on ne s'explique pas l'invitation à laquelle répond la lettre de Scholarios. Mais celui-ci ne pouvait pas se résoudre au départ qu'il envisageait, et il protesta seulement de sa disposition à servir les

(1) τὸν γὰρ δεσπότην, ὡς ἔοικεν, ἰδὼν τῇ τῆς ἐμῆς ἀποδημίας δυσχεράναντα φήμῃ, καὶ μικροψυχίαν τὸ πρᾶγμα καλέσαντα, εἰ τοσοῦτον χρόνον ταῖς εἰς αὐτὸν συζήσας ἐλπίσιν, καὶ τοῦ μένειν ἐν τῇ πατρίδι δι' αὐτὸν ἀνασχόμενος, νῦν, ὅτε τῶν ἐλπισθέντων ἔδει τυχεῖν, διὰ ῥαθυμίαν προδοῦναι πάντα βουλήσομαι, γράψαι, καὶ συμβουλεῦσαι μένειν, ἠξίωσας (435, 31–436, 1).

intérêts du pape à Constantinople. Peut-être faut-il voir là une allusion à la rivalité entre les envoyés pontificaux et les envoyés du concile de Bâle, qui cherchaient les uns et les autres à gagner pour leur parti l'adhésion des Grecs.

Il fallait nous étendre sur ces détails pour justifier la tentative que nous allons faire d'identifier avec Scholarios le personnage inconnu auquel sont adressées les deux lettres de Bessarion qui portent les numéros 1 et 2 dans l'édition de Mohler (numéros 11 et 12 du Marc. gr. 533). Le nom du destinataire a été effacé après coup en tête du n° 1; le n° 2 porte l'indication « au même ». Ce cas de *damnatio memoriae* n'est pas unique dans le Marc. gr. 533. Les noms des personnages en l'honneur desquels Bessarion avait composé (d'avance) les épitaphes enregistrées sous les numéros 8 et 9 dans le πίναξ ont été également biffés, et de plus, entre les folios 38 et 39 un feuillet, contenant la majeure partie de ces pièces, a été enlevé. Dans le πίναξ, malgré les ratures, S. Lampros a pu déchiffrer, au n° 9, le nom de Georges Amiroutzès. Ceci jette sur toute l'affaire une lumière inattendue. Amiroutzès, qui avait donné à Florence un avis favorable à l'union des églises (1), changea de camp plus tard et, dans un écrit postérieur au mois d'avril 1443, attaqua le concile dont Bessarion était le champion principal. L'opuscule contenait même des paroles injurieuses pour l'archevêque de Nicée, devenu cardinal de l'église romaine (2). Évidemment Bessarion ne pouvait plus souscrire aux éloges qu'il avait décernés d'avance à son ancien ami dans l'épitaphe composée pour lui. Nous avons donc le droit de chercher dans le destinataire des lettres 1 et 2 (qui pourrait bien être identique à celui de l'épitaphe 8, également condamnée) un personnage avec lequel les rapports de Bessarion subirent un changement aussi radical, voire plus fâcheux encore, que les relations avec Amiroutzès. En effet le nom de ce dernier a été conservé en tête de la lettre adressée à lui (n° 3 de Mohler). Il est vrai que ce peut être l'effet d'un oubli. Or Scholarios, comme Amiroutzès, et plus efficacement que lui, se tourna contre l'union

(1) M. Jugie, *La profession de foi de Georges Amiroutzès au concile de Florence* dans *Échos d'Orient* 36 (1937) 175-80.

(2) *Oriens Christianus* 8 (1919) 25-26.

de Florence dont il avait été d'abord un partisan incontestable (1). Son changement d'attitude devint public et décisif à la mort de Marc d'Éphèse. En somme ce que nous avons dit de Scholarios, de ses rapports avec Bessarion, Théodore II et Jean VIII, de ses projets de départ, de son unionisme et de son changement d'avis, convient admirablement avec ce que nous pouvons entrevoir du destinataire des lettres 1 et 2 de Bessarion. Comme Scholarios ce personnage est un ami de jeunesse et un compagnon d'études de Bessarion. Comme Scholarios il a été professeur. Comme Scholarios il occupe auprès de l'empereur Jean VIII un poste qui n'est pas tenable sans la confiance de l'empereur. Comme Scholarios il éprouve dans cette situation des difficultés telles qu'il songe à s'expatrier. Comme Scholarios il est hautement apprécié à la cour de Mystras où cependant il n'a jamais paru. Au surplus on jugera, par le résumé des deux lettres, du degré de probabilité de notre hypothèse.

Lettre 1.

Bessarion a reçu une lettre de son correspondant, belle sans doute — tout ce qui vient de lui est beau — mais dépourvue des ornements de style qui, joints à la longueur des lettres qu'il envoie d'ordinaire, en constituent un des charmes. La simplicité de celle que Bessarion vient de recevoir a ses avantages: il comprend sans peine ce que son ami veut lui dire. Mais cela le prive tout de même d'un plaisir cher à tout lettré. Le manque de style des lettres de Bessarion n'est pas un motif qui doive encourager le destinataire à négliger les siennes. Il doit l'excuser, sans renoncer à faire passer dans ses amis quelquechose de sa propre habileté littéraire. Sa réputation d'homme de lettres se répand, même hors de l'endroit où il réside, comme des messagers l'apprennent à Bessarion, qui est d'ailleurs en mesure de le conjecturer (416, 1-24).

Joignant ses prières à celles des autres Bessarion demande à Dieu que son ami vive heureux et longtemps. Il le fait d'autant plus qu'il sent mieux ce qu'il a perdu (quand il a quitté son ami pour se rendre dans le Péloponèse). Il rappelle à son correspondant la haute demeure et le bosquet aux ombres fraiches où ils s'entretenaient de leurs études, Bessarion interrogeant et son ami apportant la solution aux problèmes. C'en est fini maintenant, et personne ne joint

(1) M. Jugie, *L'unionisme de Georges Scholarios* dans *Échos d'Orient* 36 (1937) 65-86.

plus comme alors, l'affection à la science. Bessarion s'occupe pour le moment d'affaires temporelles, procès et agriculture (comme économe de son monastère?) et court risque de négliger la culture de son esprit en cultivant la terre (1). Que son ami reste fidèle à la carrière de son choix (le σχῆμα de 419, 28 doit probablement s'entendre du professorat, σχῆμα διδασκαλικόν) et qu'il encourage aussi Bessarion à ne pas se laisser détourner de la vie intellectuelle (417, 14–29).

Le correspondant a exprimé sa joie pour les honneurs dont le despote (de Mystras, Théodore II) (2) comble Bessarion (3), et celui-ci est convaincu de la sincérité de ces félicitations. Mais il conseille au destinataire d'élargir ses sentiments de gratitude: l'estime du despote ne va pas seulement à Bessarion, le prince aime aussi, admire et honore, le destinataire de la présente, qu'il ne connaît pourtant que par oui-dire (417,29–418,7).

Lettre 2.

Bessarion vient de recevoir une lettre où le destinataire de la présente, tout en lui reprochant un manque de mesure dans les éloges, le comble à son tour de louanges excessives, tombant ainsi dans le défaut qu'il blâme et qu'il avait d'autant plus de raisons d'éviter que Bessarion (contrairement à son ami) n'a aucune qualité pouvant servir de fondement à cette exaltation excessive. En fait la lettre reçue était donc ironique. Mais que le correspondant réserve cette ironie pour une occasion meilleure. (Tout ceci est dit sur un ton enjoué et plaisant). Si son ami, pense Bessarion, s'est laissé aller ainsi à l'exagération, lui dont la modération habituelle sait garder la mesure en tout, c'est sans doute parce qu'il voulait montrer par un exemple, et sans faire de théorie (λόγος διδασκαλικός) combien l'exagération est un vilain défaut. Pour le profit de son ami il s'est ainsi exposé à des critiques éventuelles; trait de dévouement d'un véritable ami (418,10–419,15).

La compagnie du destinataire a toujours été profitable pour Bessarion et les lettres prolongent maintenant cette action bienfaisante. De tous les dons gratuits dont Bessarion est redevable à Dieu l'amitié du destinataire est le plus précieux, et ce sera encore une grâce de Dieu pour lui que d'y répondre dignement. La mort même n'effacera pas le souvenir de son ami, dont les succès lui causent de

(1) 417, 23 γητονίαν du ms. doit être corrigé γηπονίαν, non pas γειτονίαν, qui ne donne aucun sens. Il y aurait d'autres fautes à corriger dans cette lettre.

(2) Mohler III 41, en note, identifie le despote (417, 29) avec Georges Gémiste Pléthon, sans justifier autrement son opinion. Mais il n'y a pas lieu d'abandonner, sans motif grave, le sens obvie du mot.

(3) 417, 29–30 le contexte demande τιμώμεθα au lieu de νικώμεθα.

la joie comme si c'étaient les siens. A l'amitié Bessarion joint l'émulation : son ami sera son modèle dans les études. Emulation et amitié réunies produiront une communion parfaite entre les deux correspondants (419, 16–39).

Mais cette amitié parfaite a pour conséquence que Bessarion prenne part aux chagrins de son correspondant, dont la lettre relatait comment il était en butte aux attaques, non pas d'une multitude ignorante, mais de certains personnages dont la qualité et le jugement font autorité. Le mal que son ami s'est donné pour acquérir sa science méritait mieux. Bessarion le console par des motifs surnaturels et philosophiques (au milieu de cet exposé il glisse un vers d'Eschyle, Sept. 592–3) et affirme que les adversaires, tout haut placés qu'ils sont, font en réalité partie de la foule quant au jugement qu'ils portent sur le destinataire. Celui-ci paye ainsi la rançon de sa modération et de la fermeté de son caractère et de ses convictions, et son refus de flatter les puissants (419, 29–421, 34).

Que Dieu rende au destinataire l'estime générale, ou du moins, lui conserve celle que l'empereur n'a pas cessé de lui témoigner. Qu'il ne songe plus à s'expatrier ; le remède serait pire que le mal. La fortune, mobile, peut amener un changement en mieux, et surtout, Dieu ne manquera pas de lui venir en aide et au besoin de couronner sa persévérance (421, 35–422, 20).

La lettre XIV de Scholarios semble bien être la réponse à celle dont on vient de lire le résumé. Qu'on en juge plutôt :

La lettre de Bessarion que Scholarios vient de recevoir, alors qu'il s'inquiétait déjà pour son ami, lui a fait doublement plaisir. Elle lui a appris que Bessarion était en bonne santé, et les bons conseils qu'elle contenait ont profité à son âme, chassant la tristesse dont il souffrait et lui fermant les accès de l'âme pour l'avenir en mettant a nu le fond de la nature (1). Scholarios se demande s'il doit regretter d'avoir ennuyé son ami par les plaintes dont était remplie sa lettre précédente, ou s'en féliciter en raison de la belle réponse que lui ont valu ses lamentations. Réponse tellement belle qu'il continuerait volentiers à gémir pour recevoir encore des exhortations de son ami, si pareille conduite n'était pas en contradiction avec le profit qu'il prétend avoir tiré de la lettre à laquelle répond la présente. Il pourrait en effet allonger sans peine la liste des misères qui l'affligent pour le moment (431, 4–31).

Rendant grâces à Dieu de ce que Bessarion est en bonne santé Scholarios remercie son correspondant, et Dieu, de son amitié. Il répond brièvement à la longue lettre de Bessarion (2) car le courrier

(1) καὶ παροῦσαν μὲν ἤδη λύπην γενναίως ἐξέβαλες, μελλούσῃ δ' ἀπέκλεισας τὰς εἰσόδους, καὶ τὴν τῶν ἀνθρωπίνων φύσιν γυμνώσας, ὃ μάλιστα ἐνοχλεῖ τοῖς περὶ τούτων ἠπατημένοις, κατὰ τούτου δὴ λαμπρῶς ἐστρατεύσω. 431, 10-13.

(2) 431, 34 au lieu de μικρὰ lire μακρὰ. Cf. 432, 7 μεγίστων.

est pressé de partir et la lettre de Bessarion était arrivée en retard, le porteur l'ayant conservée chez lui quelque temps avant de la remettre à Scholarios. L'ami (commun) qui est arrivé (à Constantinople) en même temps que la lettre de Bessarion n'a pas réussi à appaiser ses adversaires et maintenant il est à Chios, car ni Scholarios ni d'autres n'ont rien pu faire pour lui (431,32–432,21).

Les raisons que nous avons mises en avant pour identifier avec Georges Scholarios le destinataire des lettres 1 et 2 de Bessarion n'ont assurément rien d'apodictique. Mais il fallait énoncer l'hypothèse, car elle est peut-être susceptible d'une confirmation — ou du contraire — grâce à un nouvel examen du nom biffé dans le πίναξ du cod. Marc. gr. 533. Si l'on pouvait arriver à une certitude sur ce point nous connaitrions mieux le milieu où Bessarion se forma. Ce milieu, comme l'a bien relevé Mohler, semble avoir été moins hostile à l'influence latine qu'on ne l'était d'ordinaire à Byzance (1). Les rapports de Bessarion et de Scholarios avec Filelfe rendent probable des relations entre ces deux esprits si bien doués et la maison de Jean Chrysoloras. On regrette de n'avoir pas la preuve directe de ces relations. Par l'intermédiaire de Manuel Chrysoloras (oncle de Jean) et de Manuel Calécas, nous remonterions à l'influence directe de Démétrius Cydonès, qui en toute hypothèse, doit être considéré comme le père spirituel du courant unioniste, dont Bessarion fut ensuite le représentant le plus illustre. Replacée dans ce contexte son attitude religieuse n'a plus cette allure de génération spontanée qui l'ont fait juger parfois si sévèrement.

5. – **Bessarion et le despote Théodore II Paléologue.**

Pour composer l'oraison funèbre de Bessarion qu'il prononça le 3 décembre 1472 Nicolas Capranica se servit du panégyrique écrit par Barthélemy de Piadena, dit Platina, peu après la publication de l'*In Calumniatorem Platonis*, paru à Rome en août 1469 (2). Capranica, qui reproduit par-

(1) Mohler I 44-45.

(2) « Unde in *Calumniatorem Platonis* insurgit in eo volumine, et quidem divino, quod nuper magna cum vestra expectatione edidit ». PG 161, col. CXIII; cf. aussi l'allusion à la fondation de la bibliothèque Saint-Marc

fois de très près les paroles de Platina, s'est servi en même temps d'une autre source, inconnue, contenant des renseignements précieux qu'on ne trouve, ni dans Platina, ni chez Michel Apostolis ([1]). Le passage suivant nous offre un exemple de la manière, pas toujours heureuse, dont l'orateur amalgama ces données avec celles de Platina. Au milieu d'un développement très cohérent sur le rôle de Bessarion dans les relations entre Jean VIII et son frère Théodore, développement emprunté à la source inconnue, on y relève une phrase qui veut résumer ce que dit Platina touchant les missions diplomatiques de Bessarion à Trébizonde. Voici le texte de Capranica. Nous soulignons le passage qui dépend de Platina:

Et iam volitare per ora virum doctrinae et virtutum suarum prope divinarum fama coeperat, iam admirationi apud Graecos nomen eius erat et summa auctoritas. Qua moti clarissimi fratres, quorum unus Byzantii imperator erat alter Peloponnesum regebat, nascentes inter se discordias eo interprete et medio composuerunt.

Eodem etiam suasore Trapezuntinus et Byzantinus imperatores animos, opes, arma coniungunt adversus imminentem Turcorum impetum.

Contendere videbantur hi duo principes in Bessarione ornando atque augendo. Nam Byzantinus Basilii monasterium famae celeberrimae gubernandum et cotidianis lectionibus erudiendum ei tradidit. Peloponnesii opera Nicaenus archiepiscopus deligitur quam appellationem in cognomen versam perpetuo tenuit atque servavit ([2]).

Nous avons commenté plus haut le texte de Platina dont dépend la phrase soulignée; inutile d'y revenir. Si on fait

---

de Venise, col. CXVI. — G. Gaida, dans la préface de l'édition des *Vitae pontificum* de Platina (*RR. It. SS.*, III, 1, p. XXXI) fait du panégyrique une oraison funèbre et Mohler (I 41 n. 3) dit seulement qu'il fut composé du vivant de Bessarion. La date précise d'automne 1469 permet d'y voir l'expression de la gratitude de Platina pour Bessarion, qui venait de lui obtenir, en été 1469, l'autorisation de quitter Rome pour aller faire une cure à Petriolo (*RR. It. SS.* III, 1, p. XXVII) d'où il rentra en septembre 1469. Mohler (I 320) parle de février 1464, ce qui doit être une faute d'impression pour 1468. Ce n'est pas Bessarion, mais le cardinal Gonzaga qui intervint en faveur de Platina en 1464.

([1]) Mohler I 41 n. 3.

([2]) Mohler III 407, 5-16.

abstraction de cet élément étranger, il reste que l'autre source de Capranica lui fournissait trois faits: 1° Bessarion apaisa, ou du moins contribua à apaiser, un conflit entre Jean VIII et son frère Théodore, despote de Mystras dans le Péloponèse. 2° Jean VIII nomma Bessarion higoumène du célèbre couvent de Basile (c'est à dire de s. Basile le Grand) à Constantinople. 3° Théodore usa de son influence pour faire élire Bessarion à la métropole de Nicée. Ce dernier événement remonte à l'an 1437. On peut dater le premier, et par voie de conséquence le second, grâce à la chronique de Georges Phrantzès (1).

Marie Comnène, épouse de Jean VIII, ne lui avait pas donné d'héritier et ne paraissait pas devoir lui en donner. La question se posait de la succession éventuelle à l'empire. En septembre 1435 Constantin, despote à Calavryta en Achaïe, se rendit dans la capitale pour y faire régler en sa faveur cette question. Son frère aîné, Théodore, despote de Mystras, le suivit au mois de mars 1436. Leurs prétentions contradictoires empêchèrent un accord et au mois de juin 1436 les deux frères retournèrent dans leurs apanages de Morée. Il y eut même entre eux des conflits à main armée, c'est à dire on ravagea, pilla et rançonna de part et d'autre les terres et les sujets de l'adversaire. Cela n'empêchait pas les pourparlers de continuer. Parmi les personnages qui y prirent part Phrantzès mentionne Denys, ex-métropolite de Sardes, le laïc Georges Dishypatos et le moine Grégoire Mamas, confesseur (πνευματικός) de l'empereur et futur patriarche, mais ne souffle mot de Bessarion. Il ne faut pas pour autant rejeter purement et simplement le témoignage de la source de Capranica. On se gardera seulement d'attribuer à Bessarion le rôle exclusif ou prépondérant que cette source, interprétée par l'orateur, paraît lui donner. Les panégyristes sont amenés presque fatalement à déformer les faits et à fausser les perspectives. La source de Capranica parle d'un conflit entre Jean VIII et Théodore, tandis que Phrantzès rapporte des dissensions entre ce dernier et son frère Constantin. Mais il laisse entendre que Jean VIII penchait pour celui-ci et se trouvait donc, ou risquait de se trouver, en opposition

(1) G. Phrantzès, *Chron. min.*, PG 156, col. 1045 A-B.

avec son autre frère: « nascentes discordias » dit Capranica.

Plusieurs lettres de Bessarion datent du séjour de Théodore II à Constantinople en mars-juin 1436. Bessarion, qui était resté en Morée, écrivit au moins deux fois, probablement plus souvent, à son prince absent. Il écrivit aussi à des personnages moréotes qui l'avaient accompagné dans la capitale. Ce sont les lettres 4 et 5, 6 et 8 et peut-être 7, de l'édition Mohler.

La lettre 4 est adressée au despote dans le texte, et au despote Théodore dans le πίναξ du Marc. gr. 533. L'identité du destinataire ne serait d'ailleurs pas douteuse, même sans cette indication. On y trouve en effet plusieurs passages parfaitement inintelligibles au cas où on la suppose adressée à un autre.

Le départ du destinataire, nous dit l'auteur (425,1–3) a plongé dans le deuil ses sujets (parmi lesquels Bessarion, qui parle pour cette raison à la première personne du pluriel). La patrie du despote a donc enfin le bonheur d'acueillir dans ses murs τὸ τιμαλφέστατον αὐτῇ, ᾗ χρῆμα, ὄνομα (1) c'est à dire « le nom qu'elle apprécie par dessus tout, en tant qu'il est une réalité ». C'est un compliment sous forme d'un jeu de mot sur le nom de Théodore (don de Dieu): porté par le despote ce nom réalise sa signification. Bessarion continue: Théodore, après une réception splendide (2) admire maintenant les splendeurs de Constantinople, sa patrie, qu'il voit, peut-on dire, pour la première fois, tellement il était jeune (ἐν πάνυ ἁπαλῇ ἡλικίᾳ 425, 15) quand il quitta sa ville natale (τῆς ἐνεγκαμένης ἀπάραντος) (3).

(1) Mohler III 425, 5-6, τὸ... ὄνομα est une apposition au pronom σὲ (lin. 5) et donc, comme celui-ci, complément direct de ἀπέλαβεν. Le point après σχήματος est à remplacer par une virgule. Après ἀπελπίζοντας une virgule ferait, mieux que le (·), ressortir la coordination par μὲν... δὲ, d'autant plus que la période est très brève.

(2) 425 6-13, la ponctuation adoptée par l'éditeur, et surtout l'alinéa de la ligne 10, ruinent la période. Le sujet πατρίς est sous-entendu; πανηγύρεως ἡμέραν est en apposition au complément direct εἰσιτήρια, et cet accusatif doit être suivi d'une virgule seulement, car πατρίς continue a être le sujet (πατρίς... ὑπεδέξατο). Une double proposition relative explique πομπῆς. Elle est introduite par ἣν et les deux membres en sont coordonnés par μὲν... δὲ comme voici: ἣν διέθηκέ σοι μὲν... ὁ ἀδελφός, συνεπληροῦ δὲ... Après ἀδελφός il faut donc une virgule au lieu du point (aggravé d'un alinéa).

(3) 425, 15 lire avec le ms. ἀπάραντος, participe aoriste de ἀπαίρω. C'est un génitif absolu dont il faut sous-entendre le sujet σοῦ. A la ligne 30 pour συντηρούσας lire συντηρούσης.

Né à Constantinople entre 1393 et 1399 Théodore quitta sa patrie en décembre 1399, quand son père Manuel II le conduisit, avec le reste de sa famille, auprès de son oncle Théodore Ier, despote de Mystras (1). Quand Théodore Ier mourut (1407) son neveu Théodore II se trouvait auprès de lui (2). Chalcocondyle, auquel nous devons ce renseignement, ne dit pas depuis quand. Bessarion nous apprend dans la lettre 4 que le jeune prince fut laissé, comme son frère Jean VIII, en Morée par son père, quand celui-ci, au retour de son voyage en Occident, après un bref séjour dans le Péloponèse, regagna Constantinople en septembre 1403 (3). La dignité de despote, que Théodore eut en 1407, constitue le μεῖζον σχῆμα avec lequel il reparut à Byzance en 1436 (425, 5-6).

Bessarion poursuit en énumérant les magnificences de Constantinople que Théodore admire à présent, ses églises, ses édifices publics, les murs théodosiens, les reliques des saints, le mouvement du port (4). Il exhorte le despote à ne pas se laisser captiver par tant de charmes, à ne pas se fixer définitivement dans la capitale. Qu'il songe au Péloponèse, qui a ses avantages. Et Bessarion de les décrire avec éloquence (5).

Simple exercice de style? Non pas. Théodore en effet, nous le savons, n'a pas visité Constantinople en touriste. Il y est allé à la conquête d'un trône. La lettre de Bessarion re-

(1) Berger de Xivrey, *Op. cit.*, 94-95.

(2) Chalcocondyle, éd. Bonn, 206-216; Berger de Xivrey 148 n. 3.

(3) Pour le séjour de Jean VIII en Morée et son retour à Constantinople voir Berger de Xivrey 120; pour le retour de Manuel II, G. Phrantzès, *Chron. min.*, PG 156, col. 1025 B.

(4) Mohler III 426, 2-5, τὴν γὰρ... πράγματα. Le verbe transitif μαρτυρήσει gouverne deux compléments-objets: un nom à l'accusatif (δορυφορίαν) et une proposition dépendante, introduite par ὡς (= ὅτι), et coordonnée (par καὶ) au nom-complément. La proposition explique l'accusatif δορυφορίαν (qui, je pense, doit être lu δωροφορίαν).

(5) Il y aurait encore d'autres corrections à faire à la ponctuation adoptée par l'éditeur de notre lettre. Le lecteur les découvrira sans doute lui-même. — Comme corrections au texte je propose en plus: p. 426,16 le mot qui manque avant φωνεῖς doit être du même ordre de choses que πειθώ et ἐπαγωγή, non pas ⟨γλῶσσαν⟩, mais ⟨ἐπῳδὴν⟩ ou bien ⟨γοήτειαν⟩ ou bien ⟨ἴυγγα⟩. — P. 426, 21 au lieu de πως lire πῶς. Lin. 24 φρονήσειε et lin. 25, au lieu de ἡμῖν lire ὑμῖν avec le ms. Lin. 40 γῆν: σὴν.

vient donc a dire en langage clair: « Mon prince, votre apanage de Mystras est la plus belle portion de l'empire. Contentez-vous en et laissez à votre frère Constantin l'honneur redoutable de veiller un jour sur l'empire et la ville si terriblement menacés ». Nous ignorons quels entretiens avaient eu lieu précédemment entre Théodore et Bessarion et quels échos pouvaient réveiller dans l'âme du prince les paroles de ce dernier, sous leur apparence de rhétorique vague. Mais la lettre essaie d'influencer Théodore dans un sens favorable à la concorde dans la dynastie et à la paix de l'empire. Elle doit être du nombre de celles dont Platina parle dans son panégyrique, quand après avoir décrit l'action bienfaisante du jeune Bessarion, prédicateur et orateur, il ajoute: « Multos inter se civilibus et intestinis odiis dissidentes aut coram oratione, aut absens epistolis sapientissime descriptis ad concordiam revocavit » (1).

La lettre 5 de Bessarion, également adressée au despote, suppose toujours celui-ci à Constantinople.

Plein de reconnaissance pour Théodore, qui est son père, son prince, son bienfaiteur, Bessarion lui écrit *souvent*, pour manifester comme il peut ses sentiments (427, 3–27). Si Théodore, matériellement séparé de ses sujets (dont Bessarion) ne s'en éloigne pas de cœur (εἰ μὴ μετὰ τοῦ τόπῳ τῶν ὑπηκόων, καὶ γνώμῃ διασταίης ἡμῶν) (2), mais continue à leur faire le bien qu'il peut, il réalisera ce qu'on espère de lui et confirmera par le témoignage des actions et des œuvres les éloges que fait de lui Bessarion (427, 27–34). La lettre montre que Bessarion était dès lors bien avant dans les grâces du despote et nous empêche de mal interpréter l'affirmation de Capranica, et de croire qu'il dût sa faveur aux services rendus à l'occasion du conflit de 1436.

Nous ignorons comment se développèrent dans la suite les relations entre Théodore et Bessarion. Nous savons seulement que Théodore était opposé à l'idée du concile et qu'il garda rigueur à Scholarios de s'y être rendu. Ce n'est donc

(1) PG 161, col. CV.

(2) Mohler III 427,27 au lieu de τοῦτό πω lire τοῦ τόπῳ. Bessarion oppose l'éloignement local (τὸ διαστῆναι τόπῳ) à celui des cœurs (τὸ διαστῆναι γνώμῃ). Après τοῦ sous-entendre διαστῆναι.

probablement pas un hasard si on n'entend plus parler dans la suite de rapports entre Bessarion et son ancien protecteur, tandis que le cardinal eut une correspondance assez suivie avec le despote Constantin, le futur empereur.

Deux lettres de Bessarion sont adressées à des personnages de la suite du despote Théodore durant le séjour de celui-ci à Constantinople. La lettre 6 (cod. Marc. gr. 533 n° 19), est adressée à Paul Sophianos, appartenant sans doute à la noble famille des Sophianos de Monembasie.

Paul Sophianos a quitté son pays natal (le Péloponèse) en compagnie d'autres amis de Bessarion et se trouve à Constantinople. Privé de sa conversation Bessarion se console en lui écrivant et demande qu'il en fasse autant. Il exprime la conviction que le séjour dans la capitale (ἡ μεγάλη πόλις) sera plein d'agréments pour son correspondant. En ne l'y accompagnant pas Bessarion s'est privé de la présence de ses amis et des joies d'un séjour à Constantinople. Mais il n'était pas libre de son choix. Que son ami reste donc en communion de volonté avec lui et surtout, qu'il lui écrive.

Le destinataire de la lettre 8 (cod. Marc. gr. n° 21) s'appelait de son nom complet Νικηφόρος Πρίγκηψ ὁ Χειλᾶς. Le mot Πρίγκηψ en effet ne peut pas être un titre: la hiérarchie byzantine ignore ce grade et la hiérarchie féodale de l'Orient latin le réserve au prince d'Achaïe, le πρίγκηψ par excellence. Or Nicéphore Princeps Chilas n'avait sûrement aucune prétention à la « princée » d'Achaïe, dont le dernier titulaire, Centurion Asanès Zaccaria, fut dépossédé en 1429. Son nom est dérivé du latin *princeps* comme ῥῆγας est dérivé du latin *rex* (ῥῆξ, ῥηγὸς, ῥῆγα) sans que pour autant les Ῥῆγας soient descendants de rois, pas plus ques les *Leroi*, les *Leprince*, ou *Lecomte* français, les *Kaiser* et les *König* allemands ne sont des descendants de nobles titrés. Sous son nom de Princeps, Nicéphore est le destinataire de plusieurs lettres de Jean Eugénique et d'une de Georges Scholarios (1). Il résidait

(1) SCHOLARIOS, *Œuvres*, IV 449-50. Scholarios termine en félicitant Nicéphore qui jouit de la bienveillance des excellents princes (τῶν καλλίστων ἡγεμόνων) à savoir Constantin Paléologue, despote de Clarentza, et son frère Thomas, seigneur de Calavryta, depuis été 1428. Il se réjouit avec les princes de qu'ils vivent dans une paix *louable* avec leur frère (Théodore II despote

habituellement dans le Péloponèse où le suppose aussi (en 1452) la lettre de Bessarion aux fils de Georges Gémiste Pléthon (1).

Nicéphore se trouve à Constantinople (ἡ μεγάλη πόλις) où il a accompagné (ἠκολούθησας) le θειότατος δεσπότης (430, 31), Théodore, son prince et celui de Bessarion, τῷ θειοτάτῳ ἡμῶν ἡγεμόνι καὶ δεσπότῃ (430, 12). Bessarion avait demandé à Nicéphore certains renseignements ; mais son ami refusa poliment de satisfaire sa curiosité, ne voulant pas violer le secret dû à son prince, fût-ce sur un point de peu d'importance. Bessarion fait mine d'abord de lui reprocher son manque de confiance mais finit par le féliciter pour la délicatesse de sa conscience. Il lui demande d'écrire et souhaite de le voir rentrer (en Morée).

Le souhait par où la lettre se termine paraît significatif, car il ne porte pas sur un retour *rapide*, mais sur le principe même du retour. Probablement ce retour dépendait de celui du despote Théodore au service duquel se trouvait Nicéphore. Nous avons vu que le despote était parti pour Constantinople avec l'intention de s'y fixer en qualité d'héritier présomptif du trône impérial. La lettre est donc contemporaine du séjour de Théodore à Constantinople en mars-juin 1436. La lettre 7 (cod. Marc. gr. 533 n° 20), placée comme elle est entre celles à Sophianos et à Chilas, doit être de la même époque, et il se peut que le groupe 6, 7, 8, 9 ait été porté par un seul et même courrier.

R. Loenertz O. P.

---

de Mystras depuis 1407). La paix est louable parce que l'installation de Constantin dans le Péloponèse n'était pas allée sans friction, à cause d'un changement de Théodore, qui, après avoir manifesté l'intention de céder ses états à Constantin et de se faire moine, s'était brusquement ravisé. A. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, Paris 1932, 204-207. Scholarios dit ἡγεμόνων et non pas δεσποτῶν. Or Thomas Paléologue fut élevé à la dignité de despote en août 1430. Si ces observations sont justes la lettre de Scholarios serait à placer entre la fin de l'année 1428 et l'été 1430.

(1) Mohler III 469, 15 il faut naturellement écrire Πρίγκιπι au lieu de πρίγκιπι.

Un documento sconosciuto della polemica tra Greci e Latini intorno alla formula battesimale

Le differenze rituali fra la Chiesa romana e la bizantina nell'amministrazione del battesimo compaiono, purtroppo, di buon'ora e ritornano sempre più frequentemente nelle polemiche tra i teologi dell'una e dell'altra sponda; ma, se già nel 1054, all'indomani della rottura definitiva con Roma, Michele Cerulario, scrivendo al patriarca Pietro III di Antiochia, ricorda con molta leggerezza tra gli « errori » dei Latini l'uso di conferire il battesimo mediante *una sola* immersione (1); se la triplice *infusione* prevalsa in seguito nel rito romano (2) ha suscitato attraverso i secoli continui attacchi da parte dei dissidenti (3) e viene da essi tuttora considerata come almeno

(1) P. G. 120, 793: Ὡς δέ τινες ἡμᾶς διεβεβαιώσαντο, καὶ τὸ θεῖον βάπτισμα ἐπιτελοῦντες τοὺς βαπτιζομένους βαπτίζουσιν εἰς μίαν κατάδυσιν, τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιλέγοντες. Cfr. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* ecc., I, p. 270; III pp. 62 e 70, e A. Michel, *Humbert u. Kerullarios* ecc., II (*Quellen u. Forschungen... hrsgg. v. d. Görres-Gesellschaft,* XXIII B.), Paderborn, 1930, pp. 149-51. Secondo il Michel, *ib.*, pp. 144 e 146-48, Cerulario avrebbe apertamente negato la validità del battesimo latino, ma la *Panoplia* su cui egli fonda la sua asserzione (cfr. ib., p. 276) non è da tutti riconosciuta come opera del patriarca (v. le obbiezioni del P. V. Laurent in *Échos d'Orient,* XXXI, 1932, p. 106, e del P. M. Jugie in *Byzantion,* VIII, 1933, pp. 322-25, alle quali il Michel ha risposto in *Oriens christianus,* XXXVI, 1941, pp. 168-204). Quanto all'accusa del cardinale Umberto nella sentenza di scomunica deposta sull'altare di S. Sofia (P. L. 143, 1003) e ripetuta nel dialogo pubblicato da C. Will, *Acta et scripta ... de controversiis ... ecclesiae graecae et latinae saec. XI* etc., Lipsiae et Marpurgi, 1861, p. 126 a, può ben darsi che non abbia maggior fondamento di alcune altre contenute in quell'atto, cfr. Jugie, *op. cit.*, I, 275.

(2) A partire dal sec. XIII, cfr. p. es. J. Corblet, *Histoire... du sacrement du baptême,* I, Paris, 1881, pp. 248 ss.

(3) Jugie, *op. cit.*, III, pp. 74 ss.

illecita [1]: la formula indicativa usata in Occidente (*Ego te baptizo* ecc.) non si crede essere stata combattuta dai Bizantini prima di Simeone Tessalonicense († 1429) e di Manuele di Corinto (vissuto nella prima metà del sec. XVI) [2], col quale l'accusa di superbia rivolta ai Latini per avere messo in rilievo nella formula battesimale la persona del ministro a scapito di quella di Cristo che, solo, conferisce la grazia del sacramento, sarebbe entrata nella teologia greco-russa, dove autori anche molto recenti non hanno mancato di riprenderla [3].

Parrebbe, anzi, che primi a sollevare, nel senso contrario, codesta questione (per quanto in istile pacato e senza intendimenti polemici) siano stati i grandi Scolastici dei sec. XIII-XIV, i quali, esaminando le possibili varietà, lecite ed illecite, della formula battesimale, si chieggono talvolta che valore si debba riconoscere alla formula deprecativa o imperativa (com'essi credevano) in uso presso i Greci [4], e, in assenza di una definizione autorevole del magistero ecclesiastico, quale intervenne soltanto al concilio di Firenze col decreto agli Armeni [5],

(1) JUGIE, *loc. cit.*, e TH. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento baptismi*, in *Orientalia christiana*, VI, 1926, pp. 208-11.

(2) JUGIE, *vol. cit.*, pp. 82 s.

(3) JUGIE, *vol. cit.*, pp. 83-85. Già nel 1215 il Concilio IV Lateranense ricorda e condanna l'uso greco di sottoporre a nuovo battesimo i Latini (baptizatos etiam a Latinis ipsi Graeci rebaptizare ausu temerario praesumebant; et adhuc, sicut accepimus, quidam hoc agere non verentur, cf. DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion symbolorum* ecc., Friburgi Brisgoviae, 1932, pp. 254 s.); ma questo e simili casi più antichi, per i quali v. JUGIE, *vol. cit.*, pp. 91 s., e MICHEL, *op. cit.*, II, pp. 148 s., vanno spiegati con l'influsso dei canoni che respingevano il battesimo di taluni eretici, come già inclinava a credere P. ARCUDIO, *De concordia Eccl. Orient. et Occident. in septem Sacramentor. administr.*, pp. 17s., e non, come pare a torto ammettere J. BELLAMY, *Baptême dans l'Église latine depuis le VIIIe siècle*, in *Dict. de theol. cath.*, II, col. 269, perchè si ritenesse invalida la formula del rito romano, alla cui diversità dalla greca i Bizantini non avevano ancora prestato attenzione, o, pur accorgendosene, non l'avevano stimata riprensibile.

(4) « Baptizetur [servus Dei] N. in nomine Patris ecc. ». In realtà si tratta di un equivoco sorto, a quanto si dice, presso gli Scolastici, cf. JUGIE, *vol. cit.*, p. 81 s., BELLAMY, *art. cit.*, coll. 268 s., e anche J. GOAR, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*, ed. Venet. 1730, p. 298. La formula bizantina è, com'è noto, *dichiarativa* e suona Βαπτίζεται (Baptizatur) [ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ] N. εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς ecc.

(5) Cfr. DENZINGER-UMBERG, p. 253 ss. Il Decreto agli Armeni non riuscì, però, a chiudere per sempre la bocca agli zelanti, come dimostra, p. es.,

risolvono in modi diversi la difficoltà. Così, mentre S. Tommaso, pur non celando la sua preferenza per la formula del rito romano (1), riconosce più tardi chiaramente la validità e la liceità di quella greca (2), un testo di Duns Scoto (quale almeno lo leggiamo oggi) ce lo mostra indeciso quanto alla legittimità (3), e S. Alberto Magno, sotto l'influsso di alcuni casi occorsi al tempo suo e delle soluzioni contrastanti che se n'erano date, rivela una ancor maggiore esitazione (4). Del pari incerto sarebbe stato, infatti, il papa Gregorio IX, « quia de illis qui sunt in Dalmatia primo respondit, quod rebaptizarentur, et postea permisit, et ut caveretur in posterum praecepit: quosdam autem fratres in ordine nostro existentes, tres ad minus, in Urbe Romana rebaptizari praecepit » (5). Nientemeno.

Sull'episodio dei Domenicani fatti ribattezzare a Roma da Gregorio IX non vedo che si conservino altri particolari (6), nè dalle parole di S. Alberto Magno si ricava con assoluta certezza se anche quei frati provenissero appunto dalla Dalmazia, dalla quale o a proposito della quale sarebbe stata

---

la polemica sorta in Polonia e in Lituania dopo il concilio di Firenze a proposito dei Russi che accedevano all'Unione (v. A. M. AMMANN, *Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen*, in *Orientalia christiana periodica*, VIII, 1942, pp. 289-316). Il sinodo di Monreale del 1638, presieduto da quel cardinale arcivescovo, Cosimo de Torres, riprovò la formula bizantina (dichiarativa) di cui si servivano i preti albanesi di Sicilia, cfr. CORBLET, *op. cit.*, I, p. 273, e prescrisse quella deprecativa (Baptizetur etc.), « iuxta formam Orientalis Ecclesiae consuetam » (!) cf. *Decreta synodalia em.mi et rev.mi d. d. Cosimi . . . card. de Torres, Montis Regalis archiep.* etc., Monreale, 1638, p. 86.

(1) *In IV Sentent.*, l. IV, dist. 3, art. 2, ad quaest. 4, sol. 2 (ed. Parm., VII, 2, p. 496).

(2) *Summa theol.*, III P., quaest. 66, art. 5, ad 1um et 2um (ed. Leon., XII, p. 68).

(3) *In IV Sentent.*, l. IV, dist. 3, quaest. 2, ad 4um argum. (ed. di Lione, VIII, p. 164).

(4) *In IV Sentent.*, l. IV, dist. 3, art. 2, quaest. 2, 8o et ad 8um (ed. Jammy, Lione, XVI, pp. 35 e 37).

(5) *Ibid.*, p. 37.

(6) Me lo conferma recisamente un esperto conoscitore della storia domenicana in relazione coll'Oriente, il R. P. R. Loenertz O. P., al quale mi sia lecito di esprimere la mia gratitudine.

posta la questione del valore della formula bizantina. C'è, comunque, chi ritiene che S. Alberto Magno abbia in certo modo esagerato l'importanza dei dubbî nutriti dal papa a questo riguardo e li spiega « con una differenza radicale che ha potuto insinuarsi nell'uso della formula da parte di questo o quel ministro » (1), piuttosto che vedervi l'espressione di una scarsa fiducia nella formula stessa. Il testo che più avanti pubblichiamo, mentre ci permetterà di anticipare di un paio di secoli l'inizio della polemica bizantina contro la formula del rito romano e di fissarne il luogo di nascita dove meno ci si sarebbe aspettato (2), ci metterà anche sulla strada di scoprire l'origine probabile delle notizie fornite da S. Alberto Magno e di verificarne, almeno sino ad un certo punto, l'attendibilità.

Il cod. Vat. gr. 1541, in parte del sec. XII (ff. 2-160 e 198-241), in parte del XIII-XIV (ff. 161-197 e 242-247 (3), su

(1) Bellamy, *art. cit.*, col. 269.

(2) Ne abbiamo già dato un breve cenno negli *Orientalia Christiana periodica*, IX (1943), p. 454 nota.

(3) Scritto su pergamena, di piccolo formato (mm. 118 × 93), comprende 247 fogli, più uno cartaceo all'inizio, che porta sul recto l'ex libris del Collegio Greco di Roma, dal quale passò alla Vaticana. L'indice dei mss. greci consegnati alla Biblioteca Apostolica da Luca Felicelli, economo del Collegio di S. Atanasio, lo definisce « Salterio con li troparii di S.to Gio. Damasceno » (Archivio della Biblioteca, tomo 11, f. 261v). Contiene: *a*) (ff. 2-148) Il Salterio diviso nei soliti 20 καθίσματα ; *b*) (ff. 148-160v) i 10 cantici del V. e del N. Testamento, come nell'Horologion ; *c*) (f. 160v) gl'inizî degli στιχηρὰ ἀναστάσιμα e degli ἀπόστιχα κατανυκτικά, σταυρώσιμα, ἀποστολικὰ ecc., che si cantano a vespero e a mattutino nell'ufficio ebdomadario secondo gli otto toni (non rimangono che quelli del primo, causa una lacuna, della cui entità è ora impossibile giudicare, dopo il f. 160); *d*) (ff. 161-170) i vespri del sabato, secondo gli otto toni ; *e*) (ff. 170-175) vespri ridotti per gli altri giorni della settimana (SS. Angeli, S. Giovanni Battista, SS. Vergine ecc.), costituiti da estratti dal quarto tono plagale della Παρακλητικὴ e da uffici dei Menei ; *f*) (ff. 175v-193v) sticherà per i vespri e i mattutini dell'ufficio ebdomadario, presi, a quanto sembra, da uffici dei Menei, e i relativi canoni per i SS. Angeli ecc.; *g*) (ff. 193v-194v) le orazioni di Ezechia (cioè Isai. XXXVIII, 10-20) e di Manasse ; *i*) (ff. 194v-197v) la Grande Compieta ; *k*) (ff. 198-227) i canoni ἀναστάσιμοι e della Madonna per le domeniche, secondo gli otto toni ; *l*) (ff. 227-239v) gli 11 ἐξαποστειλάρια ἀναστάσιμα coi relativi ἑωθινὰ ἰδιόμελα e gli 11 vangeli per l'ὄρθρος. I ff. 197v. 242-247v. 1 (tale è l'ordine originario) comprendono un menologio di tutto l'anno con inserzione di varie tabelle relative al computo ecclesiastico ; prima della fine

due fogli originariamente lasciati in bianco (ff. 240v-241r) presenta, copiato da mano che, quand'anche mancassero i criterî interni di cui in seguito, giudicheremmo dei primi decennî del sec. XIII, un breve scritto dal titolo Περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος, reso in parecchi luoghi quasi illeggibile dallo sbiadimento dell'inchiostro e per due terzi già nascosto da due immaginette a stampa incollate sul recto e sul verso di uno dei due fogli (f. 241) (1). Letto l'inizio dell'opuscoletto, potemmo accertarci che esso è la stessa cosa del testo contenuto nel cod. Palat. gr. 361, del sec. XV, ai ff. 150v-152v, e segnalato dallo Stevenson nel suo catalogo (2) col titolo generico di *de Baptismo*, mentre nel ms. reca quello, molto più significativo, anche se forse non originario, di Περὶ τοῦ « βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ » καὶ οὐχὶ « ἐγώ σε βαπτίζω », che vale a fissarne subito il carattere.

In esso un anonimo, prendendo le mosse da una frase di S. Gregorio Nazianzeno, incomincia coll'affermare la necessità della nascita spirituale per il conseguimento del Regno dei Cieli. Paragonando, poi, la rigenerazione operata dal battesimo colla nascita secondo la carne, osserva che, come in quest'ultima concorrono due elementi di natura diversa, l'anima e il corpo, e questo ha origine dall'uomo, quella viene infusa da Dio, così nel lavacro battesimale l'acqua è di natura terrena e viene somministrata dall'uomo, lo Spirito, invece,

del sec. XV furono rimossi dal loro posto e collocati in parte all'inizio e in parte alla fine del codice, come fogli di guardia, nella quale occasione due di essi andarono perduti. Il ms. è un interessante esempio di **Ѱалти́рь слѣ́дованнаѧ**, ossia di salterio arricchito di vari ufficî liturgici, in modo da costituire principalmente un « surrogato » ebdomadario dell'ufficiatura normale dispersa nei Menei, nell'Okhtoikos, nel Triodion ecc.: esempio antico e, quindi, alieno da tutte le aggiunte posteriori di uffici e preghiere per varie circostanze che rendono poco riconoscibili le linee originarie del libro (l'esistenza di modelli greci della **Ѱалти́рь слѣ́дованнаѧ** è già stata riconosciuta, contro l'opinione dominante presso gli Slavi, da N. Krasnosel'cev, *Свѣдѣнія о нѣкоторыхъ литургическихъ рукописяхъ Ватиканской Библіотеки,* Kazan', 1885, pp 37-39, ma le sue giuste osservazioni non state conosciute p. es. dal prota L. Mirković, *Православна литургика,* I, Sremski Karlovci, 1918, p. 142).

(1) Adesso rimosse e incollate su due fogli bianchi al principio del ms.

(2) *Codd. mss. Palat. graeci Bibliothecae Vaticanae,* p. 213. Dai ff. 208-12 di qnesto codice il card. Hergenroether, *Monumenta graeca ad Photium... pertinentia,* pp. 53-62, pubblicò gli argomenti contro gli Iconoclasti dei patriarchi Niceforo e Fozio e di S. Teodoro Studita.

ossia la rigenerazione prodotta dal sacramento, viene comunicato in modo ineffabile dal Padre.

A queste non molto peregrine considerazioni l'anonimo riannoda il suo attacco contro la formula latina. Chi dice *Io battezzo* non si riferisce, secondo lui, all'elemento sensibile dell'azione sacramentale. C'è forse bisogno di esprimere con parole quello che contemporaneamente si opera e altrui vede operare? Quando, perciò, i Latini dicono *Io ti battezzo*, intendono riferirsi alla rigenerazione spirituale ricevuta nel sacramento e la loro formula distrugge il potere del Figlio e Verbo di Dio (1), del quale S. Giovanni Battista ha affermato *hic est qui baptizat in Spiritu Sancto* (Ioh. I, 33). Non si dica, dunque, *Io ti battezzo*, ma *È battezzato*, come usano i Greci. S. Paolo, alto tre cubiti e che pure è arrivato al terzo cielo, affermava di non esser degno di chiamarsi apostolo, perchè aveva oltremodo perseguitato la Chiesa, e riferiva a Cristo, vivente in lui, tutto quello che egli era ed operava nella predicazione. E tu, che col tuo *Io ti battezzo* defraudi il Signore della grazia che Egli conferisce attraverso il battesimo, strappagli insieme anche quella della predicazione e dì *Io predico*... come se, da più di S. Paolo, fossi arrivato al quarto cielo.

Non è nostro compito di mostrare il sofisma che si nasconde nel ragionamento (se ragionamento si può chiamare) dell'anonimo greco: a cui sarebbe bastato opporre che, se davvero non fosse necessario accompagnare l'azione sacramentale colle parole che la definiscono, tanto varrebbe non adoperare nè il Βαπτίζεται dei Greci nè l'*Ego te baptizo* dei Latini, e limitarsi alla seconda parte della formula (*In nomine Patris* ecc.): opinione già proscritta da Alessandro III e generalmente confutata dagli Scolastici (2). Analoghe difficoltà, del resto, s'incontrano presso gli Scolastici (3), o che per amor di dialettica se le siano proposte essi stessi, o che siano state

(1) ἀναιρεῖ τὴν ἐξουσίαν τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Non credo che l'ἀναιρεῖ debba intendersi in senso dogmatico (l'uso della formula latina renderebbe invalido il battesimo), ma in senso morale (essa costituirebbe una mancanza di rispetto verso Nostro Signore e un'usurpazione dei Suoi diritti).

(2) Bellamy, *art. cit.*, col. 267.

(3) P. es. presso S. Alberto Magno, *In IV Sentent.*, l. IV, dist. 3, art. 2, quaest. 2, 8°: « Plus est exprimere facto quam verbo: ergo cum sit ibi expressio facto, non oportet quod verbo dicatur ». E S. Tommaso, *Sum-*

effettivamente mosse anche da Latini, o che, finalmente, essi abbiano avuto in qualche modo notizia delle obbiezioni bizantine, di cui l'opuscolo da noi preso in esame fornisce il saggio più antico, ma, con molta probabilità, non l'unico che ebbe corso nel sec. XIII. Quello che a noi, piuttosto, importa di determinare sono le circostanze che gli hanno dato origine.

Di per se stesso il breve e futile scritto non ci dà nessuna indicazione nè sulla patria dell'anonimo nè sui motivi che l'hanno indotto a scendere in campo. Può essere una difesa della formula greca contro attacchi od obbiezioni dei Latini, ma può anche trattarsi di un'iniziativa da parte bizantina. Il nessun peso degli argomenti o, per meglio dire, dell'unico argomento prodotto non rivela certo nell'autore una profonda cultura teologica, così come lo stile non lo mostra gran che perito nell'arte di comporre: a meno che l'opuscolo non sia stato buttato giù in tutta fretta sotto l'impulso di necessità immediate ed urgenti, come una specie di « manifesto ». L'unica cosa certa è, ad ogni modo, che la scrittura non permette di farne scendere la data al disotto della prima metà del sec. XIII. Invece l'esame del codice in cui è contenuto e di un altro scritto a cui si accompagna ci permetteranno di giungere a conclusioni altrimenti sicure.

Una nota di possesso quasi del tutto svanita (f. 239^{v}), e che abbiamo potuto leggere soltanto coll'aiuto di un innocuo reagente chimico, ci mostra che il ms. già in epoca molto antica (come risulta dalla scrittura) era conservato in Calabria, e precisamente nella regione detta del Tucco, nel villaggio di Pristeo, in casa di un tale Kenduklàs, il cui nome di battesimo è purtroppo sparito senza speranza di recupero (1). La notizia non reca data, ma per buona sorte un'altra nota,

ma theol., III P., quaest. 66, art. 5, 1°: « Videtur quod integritas formae baptismalis non contineatur in his verbis *Ego te baptizo in nomine P.* etc. Actio enim magis debet attribui principali agenti quam secundario. Sed principalis baptizans est Christus, ut patet Ioan. 1, 33, ubi dicitur *Hic est qui baptizat*... Ergo magis debuit dici *Christus te baptizat* etc., quam *Ego te baptizo* ».

(1) Eccone il testo: τοῦτον · τω ψαλτήρη καὶ τῶ | αναστασημ(ον) (cioè i ff. 198-239) ἐναι τοῦ μ... τοῦ Κὲν | δουκλ(ᾶ) (ms. κὲνδου^{κλ}, dopo υ vi è un'altra lettera, a quanto pare depennata) στὴν χωραν των Τουκκων ης τọ χώρηον του Πρηστέου. Sulla regione del Tucco o Valle Tuccio e i suoi monasteri cf. G. Mercati, *Per la storia dei mss. greci di Genova* ecc.

sovrapposta alla precedente (,ϛχοη′) e quindi ad essa posteriore (1), ci permette di fissare l'anno 1169-70 come *terminus post quem* per l'ubicazione del codice in Calabria. La parte più antica del ms., dunque, pur essendo stata copiata in Oriente (giacchè nè la pergamena nè l'inchiostro nè la calligrafia nè l'ornamentazione presentano, mi pare, alcuna delle caratteristiche comuni ai codici italo-greci del tempo), si trovava nell'Italia meridionale fin quasi dall'inizio, e si può ritenere come molto probabile che ivi stesso sia stata supplita e completata alla fine del sec. XIII o al principio del successivo coi fogli ora numerati da 161 a 197 e da 242 a 247, e che di là il codice sia passato al Collegio Greco di S. Atanasio a Roma, donde provenne alla Biblioteca Vaticana: tanto più che la numerazione in cifre arabe apposta ai singoli fascicoli nel sec. XV è un indizio sicuro di mano latina.

Altre note relative a due membri della famiglia Kenduklàs sono state tracciate (da mani diverse da quella di cui sopra) sul f. 241, prima che vi venisse trascritta la parte centrale del nostro opuscolo: da esse apprendiamo le date di morte di un Murápitos di Kenduklàs (il 7 di un mese illeggibile, di mercoledì, all'ora terza, l'anno 6694 = 1185-86, indizione quarta) e di un Giovanni, fratello di Andrea Kenduklàs (di settembre, il resto della data non si può leggere (2).

(*Studi e Testi* 68). pp. 163 ss. La località di Pristeo si trova nei pressi di Bagaladi, in provincia di Reggio Calabria, un po' a monte della confluenza delle fiumare Pristeo e Tuccio.

(1) Secondo P. Batiffol, *La Vaticane depuis Paul III* in *Revue des questions historiques,* XLV, 1889, p. 190, n. 5, il nostro codice sarebbe stato trascritto appunto nel 1170 (più esattamente avrebbe dovuto dire nel 1169-70), ma anche a prescindere dalla nota di possesso del codice sulla quale è stata aggiunta quella data (prima del trattamento chimico la nota era quasi del tutto svanita, e non si può far colpa al B. di non averla osservata), la forma rozza delle lettere ,ϛχοη′ e il colore dell'inchiostro non hanno nulla a che vedere colla scrittura elegante della parte più antica del codice, ciò di cui il B. poteva benissimo accorgersi.

(2) † εκοιμι[θη] ὁ εν μακαρι[ᾳ] τι λη[ξ]η | ὁ Μουραπ(ι)τ(ος) ὁ τοῦ Κενδουκλᾶ· μινι... | 3η ἡμέ(ρᾳ) δ′ ωρ(ᾳ) γ′· ετι ,ϛχϥδ′ (1185-86) ινδ(ικτιῶνος) δ′. Nel periodo che andò dal 1 settembre 1185 al 31 agosto 1186 soltanto nel mese di maggio dell'86 il giorno 7 cadde di mercoledì. Più in basso, e di altra mano: †ἐκοιμιθ[η] Ιω(άννης) ὁ αδε(λφὸς) Ανδρ(έου) Κε(ν)δου(κλᾶ) μη(νὶ) σε[πτεμβρίῳ] ἡμε[ρᾳ]... Murápitos (da leggere forse Murábitos) vive ancor oggi nell'Italia meridionale come cognome (Morábito).

Abbiamo così motivo di ritenere che il trattatello dell'anonimo sia stato copiato su suolo italiano nei primi decennî del sec. XIII (come indica la scrittura) e ad ogni modo non prima del 7 maggio 1186, data alla quale vi era registrato al f. 241 il decesso di Murápitos Kenduklàs. Ciò non basta, però, a provare che sia stato anche composto in Calabria o altra regione finitima, giacchè nulla vieterebbe di supporre che, scritto in Oriente per una qualunqne occasione. abbia destato l'interesse degl'Italo-Greci, uniti ai Bizantini dalla comunanza del rito e talvolta anche di pregiudizî antilatini, e si sia diffuso tra di essi. Un'indicazione nel senso accennato ci viene, invece, dall'essere l'opuscolo, nelle due copie che a mia conoscenza se ne conservano, seguìto da una lettera di Gregorio IX ad un arcivescovo di Bari, nella quale il pontefice dichiara di aver ascoltato attentamente l'esposto circa la formula battesimale bizantina fatto dai Greci che il prelato gli aveva diretti, ma che, potendo un'indagine più accurata mandar le cose in lungo, si contenta di rinviarli a casa loro e permette che frattanto non vengano inquietati a motivo delle loro consuetudini liturgiche.

La lettera del papa è da tempo edita nel testo originale latino (¹), da cui risulta che fu scritta da Spoleto il 13 giugno 1232 e mandata all'arcivescovo Marino Filangieri (²). ma per essere la vasta pubblicazione nella quale ha trovato posto tuttora priva di indici, non c'è da meravigliarsi che le interessanti notizie contenutevi possano sfuggire a chi vi avrebbe interesse. La precede un'altra lettera, di appena cinque giorni anteriore (³), che ci fornisce altri due particolari molto importanti: primo, che i Greci presentatisi a Gregorio IX non sembravano gente di cultura teologica tale che con essi si potesse

(¹) L. AUVRAY, *Les Registres de Grégoire IX* ecc. (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome,* 2ᵉ série. IX), Paris, 1896, nº 798.

(²) Marino Filangieri, della nobile famiglia napoletana, già canonico di Salerno, fu confermato da Onorio III nella sede di Bari il 21 dicembre 1226 e morì il 6 luglio 1251 (EUBEL², I, p. 128). Riuscì a godere per lungo tempo la fiducia di Gregorio IX e, insieme, di Federico II (che non fu piccolo successo) e venne incaricato di varie legazioni da entrambi. Intervenne al concilio ecumenico di Lione del 1245. V. M. GARRUBA, *Serie critica de' pastori baresi,* I, Bari, 1844, pp. 207-216.

(³) AUVRAY, *op. cit.,* nº 797.

discutere a fondo il problema della formula battesimale, e che conveniva, quindi, riprenderne più tardi l'esame con persone di maggior esperienza, « forte imperii Romanie » (ossia dell'Impero di Oriente); secondo, che il pontefice, in attesa di maggiori chiarimenti, aveva ordinato al Filangieri di sospendere un processo canonico già iniziato circa coloro che si asserivano battezzati, ma di far adoperare in futuro la formula del rito romano « quam nec instantia questionis ambiguam nec dubitationis scrupulus reddit obscuram ». Così, oltre a rilevare in Gregorio IX una notevole differenza di atteggiamento nei riguardi della formula greca (a soli cinque giorni di distanza) e riconoscervi un primo saggio di quell'esitazione di cui faceva cenno S. Alberto Magno, possiamo esser certi che la questione relativa era stata sollevata a proposito dei Greci dell'Italia meridionale, e possiamo, anche, correggere un'inesattezza sfuggita ad alcuni storici della Chiesa barese, che cioè al tempo dell'arcivescovo Marino a Bari « si continuasse ad amministrare il Santo Battesimo col rito greco introdottovi fin dai primi secoli del Cristianesimo », tanto che papa Gregorio avrebbe ordinato nel 1240 (!) [1] di attenersi da allora in poi alla formula del rito romano. Non della Chiesa latina di Bari si tratta, ma dei Greci viventi in città e nell'archidiocesi, anzi delle popolazioni tutte di rito bizantino delle Puglie e della Calabria, alle quali Marino era incaricato di significare la volontà del papa, come vedremo meglio appresso.

E allora come non pensare che il nostro opuscolo, trascritto senza dubbio nei primi decennî del sec. XIII, cioè nello stesso tempo, o quasi, in cui ferveva la discussione sul valore del battesimo greco, e seguìto, anche, dalla versione di una delle lettere del papa che ad essa si riferiscono, debba la sua origine proprio a quell'episodio e rappresenti, se non un'eco della povera difesa tentata dagl'inviati italo-greci davanti al papa (giacchè è difficile pensare che essi potessero tenere

(1) Cfr. M. Garruba, *Eoniade della Traslazione della Miracolosa Immagine di Maria SS. di Costantinopoli* ecc., Napoli, 1834, p. 45, n° 20, e *Serie critica de' pastori baresi*, I, p. 209. La notizia è stata recentemente accolta nell'articolo *Bari* (a firma F. Bonnard) del *Dict. d'hist. et de géogr. eccles.*, VI, col. 797s. Il documento a cui allude il Garruba è quello del 20 febbraio 1232, di cui parliamo più avanti.

al cospetto di Gregorio IX un linguaggio tanto impertinente), almeno « un manifesto » che correva tra i loro connazionali, giustamente irritati (è onesto il riconoscerlo) che la validità del loro battesimo fosse posta in dubbio dalla gerarchia ecclesiastica latina? Si comprende bene come uno di essi, trascrivendo l'opuscolo su due fogli bianchi di un libro liturgico che aveva tra le mani, vi facesse seguire la versione dell'ultima lettera del papa, quella in cui era prescritto di lasciare ai Greci, senza inquietarli, la loro formula battesimale: il riconoscimento di Gregorio IX rappresentava per essi una vittoria di cui, dopo le difficoltà precedentemente incontrate, avevano ragione di essere molto soddisfatti.

Certo, non è impossibile supporre che, per quanto nato in occasione dei fatti suesposti, l'opuscolo sia stato scritto e anche copiato non in terra italiana, ma nell'Oriente bizantino: se il codice è attestato in Calabria negli ultimi decennî del sec. XII e nel sec. XV era in possesso di Occidentali, non è da escludere *a priori* nè che dopo la morte dei Kenduklàs abbia emigrato verso Oriente e per un tempo più o meno lungo sia rimasto oltre lo Jonio (sappiamo con quanta facilità viaggiassero i mss.), nè, tanto meno, che notizia della controversia sulla forma del battesimo sia passata da Bari e dalla Magna Grecia nella « Romania », anzi di quest'ultimo fatto abbiamo una prova sicura nel cod. Palat. gr. 361, di origine certamente *non* italo-greca, dove il trattatello è inserito in un'ampia collezione di opere prevalentemente polemiche ed antilatine. Ma, tutto sommato, l'ipotesi che in esso si debba riconoscere un prodotto dell'attività « letteraria » dei Greci d'Italia sembra molto più probabile e ritengo che, fino a prova sicura del contrario, la si possa senz'altro accettare.

Dunque, Gregorio IX in un primo momento aveva mostrato una certa esitazione nei riguardi del battesimo greco, tanto da prescrivere all'arcivescovo di Bari che, almeno per l'avvenire, non si tollerasse l'uso della formula bizantina. Se, però, facciamo un altro passo indietro, troviamo qualcosa di più notevole ancora. Nel Duomo di Bari si conserva l'originale di una lettera del 20 febbraio 1232 (1), in cui il papa,

(1) *Codice diplomatico barese*, I, n° 95.

avendo appreso « quod in sacramento baptismi greci de Regno Sicilie diversis formis utuntur, quarum aliqua latinorum dicitur forme difformis, et aliqua non concordat » (1) ordina per il tramite dell'arcivescovo Marino ai Greci di Puglia e di Calabria di mandare alcuni dei loro alla corte papale « cum libris ad hoc necessariis », per discutervi la questione, proponendosi egli d'indurli « ad observantiam uniformem ratione potius quam violentia ». Apprendiamo così che il viaggio degl'inviati italo greci era avvenuto per ordine espresso del pontefice e non, come poteva anche pensarsi, per iniziativa dell'arcivescovo. Ma ecco Gregorio IX seguitare: « illos qui pretextu cuiusdam nostri rescripti per te sunt excomunicationis vinculo innodati, recepto iuramento de parendo ecclesie mandatis absolvas, rebaptizandi coactione suspensa, quam per veritatis indaginem introducta ratione inductione (?) voluntas forte necessariam non habebit ». La lettera si conclude con l'ordine che in futuro per i bambini e per chiunque debba essere battezzato si faccia adoperare la formula della Chiesa romana « dubitationibus nullis obscuram, et nullis questionibus lacescitam ».

Come si vede, in forza di un «rescritto» papale alcuni Greci erano stati colpiti da scomunica, e si sarà trattato credo, di sacerdoti che si rifiutavano di adoperare la formula del rito romano e di ribattezzare con essa quelli che già erano stati rigenerati colla formula greca: il pontefice permette che vengano assolti dalle censure in cui erano incorsi, purchè prestino giuramento di obbedire alle leggi della Chiesa, e, ciò che è più importante, ordina che si soprassieda alla reiterazione del battesimo, perchè un'indagine più accurata avrebbe forse dimostrato non essere necessario giungere a tanto. Rimane, tuttavia, un punto da chiarire, ed è la menzione nella lettera di due formule battesimali, l'una e l'altra diverse dalla romana. Non sarebbe per avventura da ritenere fondata l'opinione riferita sopra (2), che la perplessità del papa avrebbe avuto come causa non la formula bizantina per se stessa, ma

(1) Gli editori, G. B. Nitto De Rossi e Francesco Nitti di Vito, parlano nel regesto del documento di « due forme diverse, una delle quali differiva da quella latina », ma è evidente che si tratta di una loro svista.

(2) V. p. 153 n. 3.

« una differenza radicale insinuatasi nell'uso della formula da parte di questo o quel ministro? ». Non si sarebbe, in altre parole, il pontefice trovato di fronte a due formule, una delle quali era la comune bizantina o, per meglio dire, quella deprecativa o imperativa che si riteneva usata dai Greci (e contro questa Gregorio IX potrebbe non aver sollevato alcuna difficoltà) e l'altra una corruzione di quella, tale da rendere nullo il sacramento e da imporne la rinnovazione a tutti quelli di cui non risultasse con certezza con quale delle due fossero stati battezzati? E l'« observantia uniformis » che il papa si propone d'instaurare, sia pure rinunciando ai mezzi coercitivi prima adottati, è quella del rituale romano o quella del rituale bizantino ricondotto alla sua espressione genuina e legittima, almeno quando si fosse giunti a determinarla e a sciogliere tutti i dubbî relativi? Giacchè le parole di Gregorio IX « cum una sit fides, unum baptisma, et una esse debet in hoc sacramento conformitas » si possono interpretare in tutti e due i modi, nè alla seconda alternativa si opporrebbe l'ordine finale di attenersi alla formula romana come più sicura: la questione di principio non è, infatti, risolta, tanto è vero che il papa chiede che gli siano inviati alcuni dei più esperti tra gl'Italo-Greci per discutere con essi il problema.

La soluzione di questo dubbio e la prova decisiva della sfiducia iniziale di Gregorio IX nei riguardi della formula bizantina per se stessa, astrazione fatta da qualunque sua possibile corruttela, le troviamo in una lettera del 12 novembre 1231, solo in parte largamente conosciuta e proprio in quella parte che non interessa il caso nostro ([1]). In essa il papa, rispondendo ad una consultazione dell'arcivescovo di

([1]) Il testo completo si legge in AUVRAY, *op. cit.*, n° 740. In RAYNALDI, *Annales,* ad an. 1231, n. 30, ne sono riportati tre brani, sugl'intervalli nel conferimento degli ordini sacri, sulla reiterazione della Cresima a chi l'avesse ricevuta (secondo l'uso greco) da un semplice sacerdote, e sulla proibizione di celebrare sugli antimensî; il primo di codesti brani è penetrato nei *Decretali* di Gregorio IX, l. I, tit. XI, c. XVI (dal tenore dell'estratto non si ricava che riguardi i Greci, e l'indirizzo « Archiepiscopo Baranensi (!) », conservato nell'edizione del Friedberg, mentre la genuina lezione Barensi è relegata in nota — la correzione era già stata indicata nella vecchia edizione del Boehmer — non serve davvero a mettere sulla strada il lettore).

Bari, nega recisamente la validità del battesimo greco: « Greci, qui sub hac forma verborum: *baptizetur talis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, baptizati ab aliquo extiterunt, non sunt, cum non fuerint secundum formam evangelicam, baptizati, et ideo tam illos quam de cetero baptizandos sub hac forma: *ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, precipimus baptizari ». E più avanti: « Ad hec, quia nonnulli, ut asseris, taliter baptizati se fecerunt et ad majores et minores ordines promoveri, nos, quod tutius est sequentes, eos primo secundum formam superius tibi traditam baptizatos per singulos ordines precipimus ordinari »: dove quel « tutius » farebbe ritenere che, pur affermando l'invalidità del battesimo conferito colla formula bizantina, o, per essere esatti, con quella che si credeva allora e si credette ancora a lungo essere la formula bizantina, il papa conservasse un resto di dubbio che l'ulteriore riflessione doveva sviluppare, sebbene, date le chiare parole di sopra, non sia sufficiente a far pensare che Gregorio IX intendesse prescrivere un battesimo *sub conditione*. Ad ogni modo, in questa lettera del 1231 troviamo confermate *et ultra,* contro ogni possibile dubbio, le parole di S. Alberto Magno sulle esitazioni del pontefice: Gregorio IX aveva incominciato col negare addirittura la validità della formula greca, poi, dopo più maturo esame, andò per gradi successivi attenuando la sua intransigenza. Egli, inoltre, aveva ordinato che i chierici battezzati da un ministro greco venissero ribattezzati colla formula romana e successivamente promossi agli ordini che credevano di aver già ricevuti, e questa prescrizione ci spiega l'episodio dei frati domenicani ribattezzati a Roma, provenissero essi dall'Italia meridionale o da qualunque altra regione in cui si praticava il rito bizantino.

Che cosa pensare, allora, delle due formule diverse da quella del rito romano di cui fa menzione la lettera successiva del 20 febbraio 1232? Può darsi che nel riferire al papa l'uso greco alcuni abbiano tradotto Βαπτίζεται coll'indicativo *Baptizatur*, altri, inesattamente, col congiuntivo *Baptizetur,* e che, ritenuta come genuina quest'ultima, sia nata proprio allora quell'erronea opinione sulla formula deprecativa o imperativa del battesimo greco che vediamo durare presso gli Scolastici ed anche più tardi.

Un ultimo punto oscuro rimane nelle parole di S. Alberto Magno, al quale possiamo accennare soltanto di sfuggita. Che cosa c'entra la Dalmazia in tutta questa faccenda? Si tratta di una confusione del Santo, oppure il problema della validità del battesimo greco è stato veramente agitato anche oltre Adriatico, in qualche regione mista di Latini e di Greci (per il rito), come l'archidiocesi di Antivari e la diocesi di Cattaro? Si ricordi tra l'altro che questa era stata sottoposta nel 1172 proprio alla Chiesa barese [1] e che nel 1187 l'arcivescovo Rainaldo aveva donato al suo suffraganeo dalmata, il vescovo Bočin, due case in Bari perchè vi risiedesse decorosamente in occasione delle sue visite alla metropoli [2]. E che in quelle regioni, dove correva e corre tuttora la linea di confine tra la Chiesa romana e quella d'Oriente, vi fosse la possibilità d'influssi reciproci, lo sappiamo p. es. dal concilio di Antivari del 1199 che dovette proibire ai sacerdoti latini il matrimonio e l'uso di portar la barba lunga [3]. Si sarebbe forse insinuata tra i Latini stessi la formula battesimale bizantina? Inducono a sospettarlo le parole di S. Alberto Magno che parla espressamente di cattolici romani in Dalmazia (illi qui sunt sub Ecclesia romana in Dalmatia).

Se poi S. Alberto avesse inteso dire che anche i religiosi del suo ordine ribattezzati a Roma provenivano dalla Dalmazia (ciò che non risulta abbastanza chiaro dalle sue parole, come abbiamo già osservato), la notizia acquisterebbe un interesse notevole, giacchè l'episodio romano dovette aver luogo non più tardi del giugno 1232, quando il pontefice nella terza e nella quarta delle lettere sopraccitate si mostra convertito o quasi all'idea della validità della formula bizantina, e le prime fondazioni nella Dalmazia sono appena di qualche anno

(1) *Codice diplomatico barese*, I, n° 52. Cfr. K. Jireček, *Die Romanen in den Städten Dalmatiens während d. Mittelalters* (*Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wissens. in Wien*, Philos.-hist. Classe, XLVIII, III Abhandl., 1902, p. 47; Jireček-Radonić, *Историја Срба*, I, p. 161, e III, p. 93; St. Stanojević, *Борба за самосталност католичке цркве у Немањићској држави*, Beograd, 1912, p. 64.

(2) *Cod. diplom. barese*, I, n° 60, e cfr. Jireček-Radonić, *op. cit.*, I, p. 196.

(3) Cfr. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, V, 2, pp. 1222-23, e Jireček-Radonić, *op. cit.*, I, p. 161.

anteriori (Ragusa nel 1225, Nona nel 1227, Zara nel 1228) (¹). Se ne deve inferire che il nascente ordine di S. Domenico aveva già incominciato a lavorare, sia pure indirettamente, anche nelle regioni più meridionali della costa dalmata e che ne traeva qualche soggetto di tra le popolazioni miste di « Latini » e di « Greci? ». Veda chi ha più tempo e spazio a disposizione che cosa si possa concludere su questo punto, non privo d'importanza, se non c'inganniamo, per la storia dell'Ordine Domenicano al suo sorgere.

* * *

Il testo dell'opuscolo è ricavato dal cod. Vat. greco 1541 (V), contemporaneo dell'autore. In esso diverse linee sono leggibili soltanto coll'aiuto del Palat. gr. 361 (P) e alcune poche lettere sono completamente sparite. In P sono corretti un errore di grammatica e una lieve inesattezza nella citazione di Gal. II, 20, che crediamo risalire all'originale e che perciò abbiamo lasciato nel testo.

(¹) Cf. F. Banfi, *Regesta Litterarum Magistrorum Generalium Ordinis Praedicatorum provinciam Dalmatiae spectantia* (*1392-1600*), in *Archivio storico per la Dalmazia*, XXIV, 1937, pp. 6-7, dov'è data la bibliografia essenziale anteriore, e si aggiunga B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrh.* (*Breslauer Studien z. hist. Theol.*, III), 1924, p. 158.

Περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος f. 240v

Φησὶν ὁ Θεολόγος Γρηγόριος εἰς τὸν λόγον τῶν Φώτων· *καιρὸς ἀναγεννήσεως, γεννηθῶμεν ἄνωθεν* (P. G. 36, 336 B 7). γέννησις μὲν οὖν ἐστιν ἡ ἐξ ἀνθρώπων κάτωθεν, ἄνωθεν δὲ ἡ διὰ πνεύματος, ὥς ὁ κύριος ἐν εὐαγγελίοις διετάξατο λέγων· *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Ioh. III, 3). ἡ γὰρ γήϊνος (!) γέννησις, ἡ κατὰ σάρκα, ἀπὸ χοός ἐστι, διὸ καὶ ἀποτετείχισται αὐτῇ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (τί γὰρ κοινὸν τῇ γῇ πρὸς οὐρανόν;)· ἡ δὲ διὰ τοῦ βαπτίσματος, ἐκ πνεύματος οὖσα, ῥαδίως ἡμῖν τὰς ἁψῖδας ἀναπετάννυσι τὰς ἄνω. ὥσπερ γὰρ ἡ γήϊνος (!) γέννησις, ἤγουν ἡ κατὰ σάρκα, διττή ἐστι κατὰ τὴν φύσιν, δηλονότι ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ τὸ μὲν σῶμα ἀπὸ ἀνθρώπου, ἡ δὲ ψυχὴ ἀῤῥήτως ἐκ τοῦ ⟨τοῦ⟩ θεοῦ ζωτικοῦ ἐμφυσήματος συνίσταται· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ βαπτίσματος πνευματικῆς γεννήσεως τὸ μὲν ὕδωρ κάτωθεν καὶ ἐξ ἀνθρώπων τελεῖται, τὸ δὲ πνεῦμα, ἤγουν ἡ διὰ βαπτίσματος γέννησις, ἄνωθεν ἐκ τοῦ πατρὸς τῶν πνευμάτων ἀῤῥήτῳ λόγῳ παρέχεται.

ὁ τοίνυν λέγων ὅτι « ἐγὼ βαπτίζω », δῆλον ὅτι οὐ περὶ τοῦ σωματικοῦ ἐκφωνεῖ τοῦτο. φανερὸν γάρ ἐστι τοῦτο, ὅτι ἐκεῖνος ποιεῖ· πᾶν γὰρ τὸ πραττόμενον καὶ δι' ὀφθαλμῶν ὁρώμενον οὐ δέεται φωνῆς βεβαιωτικῆς ὅτι πράττεται παρὰ τοῦ πράττοντος, | ὁρᾶται γάρ. συνάγεται (f. 241r) οὖν ἀπὸ τῆς φωνῆς τοῦ λέγοντος ὅτι « ἐγώ σε βαπτίζω », ὅτι περὶ τῆς πίστει παρ' ἡμῶν λαμβανομένης ἀναγεννήσεως ἐκφωνεῖ, καὶ ἀναιρεῖ ἡ φωνὴ αὕτη τὴν ἐξουσίαν τοῦ υἱοῦ καὶ λόγου τοῦ θεοῦ, ὃς ἐμαρτυρήθη παρὰ Ἰωάννου λέγοντος *οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Ioh. I, 33) καὶ *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Mc. I, 8). ὥστε οὖν ὁ δοὺς ἐντολὰς βαπτίζειν, αὐτὸς λέγεται βαπτίζειν· εἴτε γὰρ οἱ ἀπόστολοι δι' ἐκείνου εἴτε ἡμεῖς αὐτοὶ βαπτίζομεν, αὐτὸς δοκεῖ βαπτίζειν ἀοράτως. οὕτω πιστεύομεν· *πίστις γάρ ἐστιν μὴ ὁρωμένων πραγμάτων ὑπόστασις* (cf. Hebr. XI, 1).

οὐ χρὴ οὖν λέγειν ὅτι « ἐγώ σε βαπτίζω », ἀλλὰ « βαπτίζεται ». λέγει γὰρ καὶ ὁ ἅγιος ἀπόστολος τοῦ Χριστοῦ Παῦλος, ὁ τρίπηχυς καὶ μέχρι τρίτου οὐρανοῦ φθάσας· *οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, χάριτι δὲ Χριστοῦ*

1 περὶ τοῦ βαπτίζεται ὁ δοῦλος καὶ οὐχὶ ἐγώ σε βαπτίζω P. — 7 et 10 γήϊνι P. — 16 πνευμάτων] φώτων P. — 27-29 εἴτε γὰρ — βαπτίζειν om. P propter homoioteleuton. — 28 βαπτίζωμεν V οὕτω] ὅτω P.

εἰμι ὅ εἰμι· εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνος, οὕτως ἐπιστεύσαμεν καὶ οὕτως κηρύττομεν (cf. I Cor. XV, 9...11 + Gal. I, 13)· *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ἀλλὰ ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ ζῶ, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν* (cf. Gal. II, 20). ἐκεῖνος τοίνυν κηρύττων καὶ ὑπηρετῶν τῷ κηρύγματι οὐ ζῇ ἑαυτῷ, f. 241v ἀλλὰ ζῇ Χριστὸς | ἐν αὐτῷ· *εἴ τις γὰρ πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὐκ ἔστι Χριστοῦ* (cf. Rom. VIII, 9). ὁ οὖν Παῦλος, *εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ βαπτισθεὶς* (cf. Rom. VI, 3) καὶ πνεῦμα Χριστοῦ ἔχων, οὐ ζῇ ἑαυτῷ, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ ἐνεργεῖν αὐτὸς φαίνεται λέγων 'βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ', δηλονότι ⟨διὰ⟩ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τοῦ κελεύσαντος κηρύττειν δι' αὐτῆς καὶ βαπτίζειν· σὺ δὲ ἁρπάζων τὴν τοῦ Χριστοῦ χάριν λέγων 'ἐγώ σε βαπτίζω', συνάρπαζε καὶ τὴν τοῦ κηρύγματος λέγων ὅτι 'ἐγὼ κηρύσσω', ὁ ζῶν ἑαυτῷ, καὶ οὐκ ἡ χάρις, φρονῶν ὑπὲρ τὸν Παῦλον, ὡς εἰς τέταρτον οὐρανὸν φθάσας τάχα.

37 ἀλλὰ ζῇ] ζῇ δὲ P, ut Galat. II, 20. — 44 διὰ supplevi, περὶ P, Χριστοῦ P, θεοῦ V. — 47 ἐγὼ deest in P. — 48 τάχα om. P.

CIRO GIANNELLI

Ḫeliari et Masōb

Eusèbe Renaudot fut le premier, croyons-nous, à attirer l'attention sur une anomalie liturgique qui s'est glissée dans le rit éthiopien ([1]). Les prêtres éthiopiens, en effet, récitent couramment à l'*Ordo communis* de la Messe une série de prières servant à consacrer les instruments du culte, prières que l'Église copte a toujours soigneusement rangées dans le pontifical et réservées à l'évêque. Ce sont : la prière sur tous les vases de l'autel ([2]), la prière sur les voiles de couleur de l'autel ([3]), la prière sur la patène et son voile ([4]), la prière sur le calice et son voile ([5]), la prière sur la cuiller ([6]), enfin la prière sur le masōb ([7]).

Nous avons tenté de donner de cette anomalie une raison plausible dans un mémoire ([8]), destiné à l'usage des membres

([1]) E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. I, Paris, 1716, p. 525.

([2]) J. M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 223. E. Renaudot, *op. laud.*, p. 53. C. A. Swainson, *The Greek Liturgies*, Londres, 1884, p. 352. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 196.

([3]) Vansleb, p. 227. Renaudot, p. 55. Swainson, pp. 352 sq. Brightman, p. 196.

([4]) Vansleb, p. 224. Renaudot, pp. 53 sq., et pp. 500 sq. pour une recension éthiopienne contaminée de la même prière. Swainson, pp. 359 sq. Brightman, pp. 199 sq.

([5]) Vansleb, p. 225. Renaudot, pp. 54 et 501. Swainson, p. 360. Brightman, p. 200.

([6]) Vansleb, p. 226. Renaudot, pp. 54 et 501. Swainson, p. 361. Brightman, p. 200.

([7]) Renaudot, p. 501. Swainson, pp. 357 sq. Brightman, p. 198.

([8]) *Notes sur quelques prières qu'il conviendrait de supprimer dans l'« Ordo communis » de la liturgie eucharistique éthiopienne pour les réserver au pontifical,* Città del Vaticano, 1937.

d'une commission chargée par la S. Congrégation pour l'Église orientale de préparer l'édition des livres liturgiques éthiopiens. Qu'il suffise de dire ici que l'origine de cet emploi abusif semble avoir sa source dans deux causes principales: d'abord, le fait que l'Église d'Alexandrie s'opposa toujours à la présence simultanée de plusieurs évêques en Éthiopie (1) — ce qui eut pour conséquence logique la nécessité d'étendre à tout prêtre la faculté de consacrer lui-même les vases liturgiques (2) —, ensuite, et principalement, une dévotion mal comprise; ces objets, en effet, devaient servir à une fonction tellement sacro-sainte qu'on ne pouvait, au sentiment des Éthiopiens, les bénir assez fréquemment (3).

La prière sur le masōb, la seule qui nous intéresse ici, a pour teneur (4):

(1) A. Vacant–E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 5, Paris, 1913, col. 926, 933 sq. J.-B. Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie*, t. I, Paris, s. d., pp. 159 sq.

(2) Qu'il en fut ainsi est prouvé à sa façon par le fait que seul ce groupe de prières parmi celles du pontifical copte a été jadis traduit en éthiopien, l'abūna d'Éthiopie se servant de son texte copte ou arabe pour les cérémonies (ordinations, etc.) qu'il se réservait de faire personnellement. Récemment, depuis qu'une hiérarchie indigène a été installée dans le pays, on a entrepris la traduction des autres parties du pontifical copte.

(3) C'est ce qu'écrit, à propos de la bénédiction des vêtements sacerdotaux, E. d'Almeida (*Historia Aethiopiae*, dans C. Beccari, *Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales*, t. VI, Rome, 1907, p. 162): « e tem elles assaz de necessidade de serem bentos cada dia, porque são em sy tam profanos, que ainda com todas as benções ficão assás indecentes pera tal ministerio ». L'examen des mss. — limité par suite des circonstances à ceux de la Bibliothèque Vaticane — et des textes imprimés montre en outre que l'apparition de ces prières dans la préanaphore ne fut ni simultanée, ni même constante, et qu'elles ne furent pas non plus récitées toujours dans le même ordre de succession. De plus, on constate une disparition, d'abord sporadique puis générale, des formules de consécration propres à chacune d'elles — trois de ces formules finiront d'ailleurs par vagabonder isolément dans la préanaphore — et on voit apparaître, vers la fin du XVII[e] siècle, de nouvelles prières pour consacrer une patène, un calice, et une cuiller; cf. par exemple Abba Tekle-Mariam Semharay Selim, *La Messe éthiopienne*, Rome. 1937, pp. 14-22.

(4) Cf. le **መጽሐፈ ቀዳሴ** édité à Addis-Ababā en 1918 (1926), p. **፩፮**; on trouvera la même prière avec de légères variantes dans le **መጽሐፈ፡ቀዳሴ**, [Diredawa], 1918 (1926), pp. **፲፮** sq. et dans C. A. Swainson, *op. laud.*, p. 358. La traduction de E. Renaudot, *loc. laud.*, suit la recension ancienne, imprimée par Tasfā Ṣĕyōn dans la Messe éthiopienne qu'il publia en annexe au Nouveau Testament, à Rome, en 1548/9, f. 159[r].

ጸሎት ፡ ላዕለ ፡ መሶብ ።

እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ፡ ዘይቤሎ ፡ ለሙሴ ፡ ገብሩ ፡ ወለነቢዩ ፡ በደብረ ፡ ሲና ፤ ግበር ፡ ሊተ ፡ ንዋየ ፡ ኅሩየ ፡ ወአንብሮ ፡ ውስተ ፡ ደብተራየ ፤ ወይእዜኒ ፡ እግዚኦ ፡ አምላክነ ፡ አኃዜ ፡ ኵሉ ፤ ስፋሕ ፡ የማነከ ፡ ቅድስተ ፡ ላዕለ ፡ ዛቲ ፡ መሶብ ፤ ምልኣ ፡ እምኀይል ፡ ወጸጋ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወስብሐቲከ ፡ ይግበሩ ፡ ውስቴታ ፡ ሥጋሁ ፡ ቅዱሰ ፡ ለዋሕድ ፡ ወልድከ ፡ በዛቲ ፡ ቅድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ጉባኤ ፡ ዘሐዋርያት ፤ እስመ ፡ ለከ ፡ ስብሐት ፡ ምስለ ፡ ዋሕድ ፡ ወልድከ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፤ ይእዜኒ ፡ ወዘልፈኒ ፡ ወለዓለመ ፡ ዓለም ። አሜን ።

Prière sur le masōb.

Seigneur notre Dieu qui as [1] dit à Moïse, ton serviteur et ton prophète, sur le mont Sinā: « Fais-moi des vases choisis et place-les dans mon tabernacle » [2], maintenant donc, Seigneur, notre Dieu tout-puissant, étends ta droite sainte sur ce masōb; remplis-le de force et de la grâce de l'Esprit saint et de ta gloire, pour qu'on fasse en lui le saint corps de ton Fils unique, en cette sainte église apostolique. car à toi est la gloire avec ton Fils unique et l'Esprit saint, maintenant et toujours et jusqu'aux siècles des siècles. Amen.

La tradition manuscrite éthiopienne lui connaît deux formules de consécration, à prononcer lors de l'onction du masōb avec le saint chrême [3] :

(1) Littéralement : « qui a dit »; après un vocatif, les prières liturgiques coptes et éthiopiennes mêlent assez fréquemment la deuxième et la troisième personne.

(2) Tasfā Ṣĕyōn, *loc. laud.*, et les anciens mss. placent « sur le mont Sinā » après « mon tabernacle ».

(3) Parmi les mss. éthiopiens du XVe, XVIe et XVIIe s. que j'ai eu l'occasion d'examiner, Vat. 9, 11, 15, 18, 29 et 69 ont les deux formules ; Vat. 22 ne donne que la première, Vat. 16 garde seulement la deuxième, et toutes deux sont absentes de Vat. 34, Borg. 18 et 36. La seconde de ces formules était réservée originairement pour la consécration de la cuiller; cf. E. RENAUDOT, *op. laud.*, p. 54.

ከመዝ ፡ ትብል ፡ እንዘ ፡ ተዐትብ ፤ ቅዳሴ ፡ ውኩፍ ፡ ወአኰቴት ፡ ወዕበይ ፡ ወስርየተ ፡ ኀጢአት ፡ እምኀበ ፡ እግዚአብሔር ። አሜን ።

Tu diras ainsi tandis que tu bénis : « Sainteté agréée et action de grâces et grandeur et rémission des péchés de la part de Dieu. Amen ».

ከመዝ ፡ ትብል ፡ እንዘ ፡ ተዐትብ ፤ ኀይል ፡ ወበረከት ፡ ወብርሃን ፡ ወቅዳሴ ፡ ሥላሴ ፡ ቅዱስ ፡ ለዛቲ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ እገሌ ፡ ሀገር ። አሜን ።

Tu diras ainsi tandis que tu bénis : « Puissance et bénédiction et lumière et sainteté de la Trinité sainte à cette église de *telle localité* (1). Amen ».

L'identification du vase sacré, appelé masōb, a donné lieu à plus d'une interprétation :

E. Renaudot, incertain sur le sens du mot, semble songer à un objet assez grand pouvant contenir à la fois la patène et le calice, comme le serait par exemple le tābōt (2).

A. J. Butler, soumettant le texte de la prière à l'épreuve de la critique interne, estime y trouver un argument décisif pour identifier le masōb avec le كرسى الكاس « trône du calice » en usage dans la liturgie copte (3).

Pour J. M. Neale, au témoignage de Butler (4), le masōb est un coffret utilisé pour la réserve des saintes Espèces.

J. Ludolf traduit masōb par « capsa, urna tecta » et spécifie qu'il s'agit d'un récipient employé à la messe pour y mettre le pain destiné à être béni (5).

(1) Il fallait ici nommer l'endroit où se trouvait l'église au service de laquelle l'instrument du culte était consacré.

(2) *Op. laud.*, p. 525.

(3) *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, t. II, Oxford, 1884, pp. 43 sq. — Dans le vocabulaire d'Abū 'l-Barakāt, c'est **ⲡⲓⲑⲣⲓⲟ́ⲕⲉⲗ:** qui désigne le trône du calice, de préférence à **ⲡⲓⲧⲟⲧⲥ** (كرسى القايم) donné par Butler, p. 42, note ; cfr. A. KIRCHER, *Lingua aegyptiaca restituta*, Rome, 1643, pp. 216, 217.

(4) *Loc. laud.*

(5) *Lexicon aethiopico-latinum*, 2a ed., Frankfurt a. M., 1699, s. v.

C'est à quoi fait également allusion P. Paez, au XVII[e] siecle, dans sa description de la liturgie chez les Éthiopiens: Lorsque le diacre et le sous-diacre vont à Bethlehem ([1]) pour chercher le pain et le vin destiné au saint sacrifice, « le sous-diacre prend de la main droite un petit panier dans lequel se trouve le pain à consacrer enveloppé dans un voile de coton, ainsi que d'autres (pains) à distribuer au peuple comme pain bénit » ([2]).

A. Dillmann distingue deux espèces de masōb, l'un pour l'usage profane « panier à pain », l'autre pour l'usage liturgique « coffret ou grande patène dans lequel on place le pain de l'autel » ([3]).

Un coup de sonde dans les dictionnaires des langues amharique et tigray apporte les éléments suivants:

Pour A. d'Abbadie ([4]), I. Guidi ([5]), P. S. Coulbeaux-J.Schreiber ([6]), le masōb est une corbeille à pain, en paille ou en osier tressé.

Fr. da Bassano et J. Baeteman établissent une différence entre le simple masōb, ou corbeille à pain en paille tressée, et le **መሶበ፡ወርቅ** « masōba warq » ou masōb d'or; pour Fr. da Bassano ([7]), ce dernier désigne tantôt une sorte de tabernacle où l'on met les saintes Espèces servant à la communion des fidèles ([8]), tantôt un panier recouvert d'une étoffe précieuse où l'on met la pierre d'autel pour la porter en procession; pour Baeteman ([9]), le masōb d'or se dit d'un masōb ordinaire

([1]) On entend par là un édicule, situé dans le voisinage de l'église, où l'on préparait l'hostie pour la liturgie.

([2]) « o subdiacono toma com a mão direita hum sestinho em que está o pão que se ha de consegrar emvolto em hum pano de algodão e os mais que se dão ao povo como pão bento », d'après P. Paez, *Historia Aethiopiae,* dans C. Beccari, *Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales,* t. II, Rome, 1905, p. 441. - De même E. d'Almeida, *Historia Aethiopiae,* dans C. Beccari, *op. laud.,* t. VI, Rome. 1907, p. 163.

([3]) *Lexicon linguae aethiopicae,* Leipzig, 1865, s. v.

([4]) *Dictionnaire de la langue amariñña,* Paris, 1881, s. v.

([5]) *Vocabolario amarico-italiano,* Rome, 1901, s. v.

([6]) *Dictionnaire de la langue tigraï,* Vienne, 1915, s. v.

([7]) *Vocabolario tigray-italiano,* Rome, 1918, s. v.

([8]) Il ne faudrait pas exclure ici une évolution sémantique récente, due à l'influence d'un usage liturgique introduit en Éthiopie par les missionnaires latins.

([9]) *Dictionnaire amarigna-français,* Dire-Daoua, 1929, s. v.

richement travaillé et réservé aux grands personnages, et également, d'une planchette recouverte de tentures sur laquelle les prêtres transportent les saintes Espèces pour les distribuer aux fidèles.

D'après Teklé-Mariam Semharay Selim, le « masōba warq » est une « corbeille travaillée avec une sorte d'herbe très solide et parée, au dedans et au dehors, de soie ou d'étoffes voyantes et, dans les grandes églises, ornée de clochettes d'argent ou d'or tout autour. Ce masōb sert à porter les pains à la messe de Bethlehem au sanctuaire » ([1]). Par contre, pour la communion des fidèles, Teklé-Mariam fait mention d'un autre instrument appelé **ዐውድ** « une grande patène ronde avec une espèce de petit trépied, qui contient la petite patène » ([2]).

Quoiqu'il en soit de ces divergences d'opinion et de ces nuances de sens, la prière sur le masōb, donnée plus haut, se récite sur la corbeille dans laquelle on porte l'hostie de Bethlehem au sanctuaire, non pas sur le tābōt (équivalent éthiopien du trône du calice chez les Coptes) ([3]), ni non plus sur la patène ou la tablette qui sert à donner la communion aux fidèles ([4]).

Or, à lire attentivement le texte de la prière sur le masōb (tenu compte en outre des deux formules qui servent à le consacrer), on remarque aussitôt qu'il règne un désaccord entre l'emploi réservé à cet objet du culte et la teneur de l'oraison qu'on récite sur lui; celle-ci, en effet, laisse entendre clairement que le masōb est destiné à porter l'hostie consacrée; il y est dit notamment: « pour qu'on fasse *en lui* le saint corps de ton Fils unique ».

(1) *Règles spéciales de la Messe éthiopienne*, Rome, 1936, p. 8.

(2) *Op. laud.*, p. 9.

(3) Le tābōt a chez les Éthiopiens une prière spéciale de consécration différente de celle du masōb; la S. Congrégation pour l'Église orientale en possède deux copies récentes. — Chez les Coptes, suivant J. M. Vansleb (*Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, pp. 230-231), il y avait une « Oraison pour consacrer la boëtte à l'encens, l'Aube, et la Qaisse, que les Coptes appellent le Siège du Calice »; Vansleb en donne la traduction.

(4) D'après Teklé-Mariam (*op. laud.*, p. 9), on consacre l' **ዐውድ** par la prière qui sert à sanctifier tous les vases de l'église, ou même par la simple formule « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

Serait-il exagéré de déduire de cette disproportion qu'anciennement, du moins, le masōb, chez les Éthiopiens, a servi à autre chose qu'à transporter simplement le pain liturgique de Bethlehem au sanctuaire ?

Mais il y a plus. Contrairement à ce que pensait Renaudot ([1]), la prière sur le masōb — tout comme celles sur les vases, les voiles, la patène, la calice et la cuiller — dérive elle aussi d'un original copte, et ceci pourrait peut-être fournir quelque indice sur l'usage primitif du masōb.

Le texte bohairique de cette oraison est conservé dans un codex du XIV[e] siècle appartenant au British Museum, où il porte la cote Or. 435; la prière se trouve aux ff. 22[v]–23[r] du ms. et a pour titre : « Prière sur la ḫeliari » ([2]); c'est, semble-t-il, le seul témoin de cette oraison parvenu jusqu'à nous ; en voici la teneur :

ⲟⲩⲉⲩⲭⲏ ⲉⲑⲃⲉϯϧⲉⲗⲓⲁ̀ⲣⲓ — صلاة لتكريز المحارة
ⲟ ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ — للاسقف

ⲫϯ ⲫⲏ ⲉ̀ⲧⲁϥⲭⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲉϥⲃⲱⲕ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲭⲉⲙⲁⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛⲏⲓ ⲛ̀ϩⲁⲛⲕⲩⲙⲓⲗⲗⲓⲟⲛ · ⲉⲕⲉⲭⲁⲩ ϧⲉⲛϯⲥⲕⲩⲛⲏ ϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲧⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲥⲓⲛⲁ ·

ⲫⲛⲟⲩ ⲟⲛ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲡⲓⲡⲁⲛ (f. 23[r]) ⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ · ⲭⲱ ⲙ̀ⲡⲉⲕϣⲱⲃϣ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉ̀ϯϧⲉⲗⲓⲁ̀ⲣⲓ · ⲙⲁϩⲥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲧϫⲟⲙ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ · ⲛⲉⲙⲟⲩⲧⲟⲩⲃⲟ · ⲛⲉⲙⲧⲭⲁⲣⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲉⲕⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉ̀ⲑ̅ⲩ̅ ⲛⲉⲙⲡⲉⲕⲱⲟⲩ · ⲉⲑⲣⲟⲩⲱ̀ϥⲓ ⲛ̀ϧⲏⲧⲥ ([3]) ⲛ̀ⲑⲙⲉⲧⲕⲁⲑⲁⲣⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲓⲗⲩⲙⲯⲁⲛⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲥⲱⲙⲁ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ · ⲛ̀ⲧⲉⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ · ϧⲉⲛϯⲁ̀ⲅⲓⲁ̀ ⲛ̀ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛ̀ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲧⲁⲕ ·

([1]) « Benedictio autem arculae, singularis est Aethiopicae Ecclesiae, et illam Alexandrina non habet » (*op. laud.*, p. 525).

([2]) Cf. W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum,* Londres, 1905, pp. 357, 358 ; Crum donne en note une traduction partielle de la prière.

([3]) Écrit sur grattage ; le scribe avait d'abord tracé **ⲛ̀ⲧⲉⲡⲉⲕ**, c.-à-d. les premières lettres de **ⲛ̀ⲧⲉⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ** (infra).

(f. 23v) ⲭⲉⲫⲱⲕⲡⲉ ⲡⲓⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲛⲉⲙⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ · ϯⲛⲟⲩ

ⲁ̀ⲣⲓⲁ̀ⲅⲓⲁ̀ⲍⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϧⲉⲛⲡⲓⲙⲩⲣⲟⲛ ⲉⲕϫ(ⲱ) ترشمها بالميرون قايلا

Ⲟⲩⲁ̀ⲅⲓⲁⲥⲙⲟⲥ ⲉⲥϣⲏⲡ · ⲛⲉⲙⲟⲩϩⲙⲟⲧ ⲉϥⲕⲏⲃ · ⲛⲉⲙⲟⲩⲭⲱ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲛⲟⲃⲓ · ϩⲓⲧⲉⲛⲫϯ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲁⲙⲏⲛ ·

ⲁⲥϫⲱⲕ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲉϯϧⲉⲗⲓⲁ̀ⲣⲓ كمل تكريز المحارة (1)

Prière sur la heliari.

L'évêque (2) :

Dieu qui as dit à ton serviteur Moïse, le prophète : « Façonne-moi des vases précieux et place-les dans le tabernacle sur le mont Sinā », maintenant aussi, notre Seigneur tout-puissant, place ton saint bras sur la heliari ; remplis-la de la vertu de ton Esprit saint et de pureté et de la grâce de ton Esprit saint et de ta gloire, pour qu'on recueille en elle la pureté des restes du saint corps de ton Fils unique, dans ta sainte église catholique, car à toi est la gloire avec ton Fils unique et l'Esprit saint, maintenant (etc.).

Sanctifie-la avec le chrême en disant : « Sainteté agréée et grâce redoublée et pardon des péchés de la part de Dieu en tout temps. Amen ».

Est terminée (arab. la consécration de) la heliari.

Nous n'avons pas traduit le substantif ϧⲉⲗⲓⲁⲣⲓ « heliari ». Bien qu'il ait toutes les apparences d'un mot d'origine grecque, nous ignorons son état civil ; d'après son équivalent arabe المحارة, il signifierait « huître, coquille » et, sans doute, comme le laisse supposer le terme arabe, l'objet en question était une sorte de boîte arrondie de dimensions modestes. La he-

(1) Le texte est couvert en partie par un bout de papier collé sur le feuillet.

(2) La rubrique montre que, chez les Coptes, la prière était réservée à l'évêque.

liari, le fait mérite d'être relevé, n'est plus mentionnée parmi les noms des instruments du culte transmis par le vocabulaire d'Abū 'l-Barakāt (1), ni par la scala Paris, Bibliothèque nationale, copte 44 (2), ni par le vocabulaire inédit de Vatican copte 76, ff. 247v–248v, Borgia copte 14, f. 126r-v. Le nom ne se rencontre pas davantage dans la scala rimée d'Ibn al-ʿAssāl (3).

Peut-on déterminer l'emploi liturgique de la ẖeliari ? A s'en tenir à la teneur des termes de la prière, on peut affirmer, semble-t-il, que cet objet était destiné à la réserve des saintes Espèces ; l'évêque, en effet, demande à Dieu de sanctifier la ẖeliari « pour qu'on *recueille* en elle la pureté des *restes* du saint corps de ton Fils unique ». La ẖeliari serait ainsi, si nous ne nous abusons, l'équivalent du ciboire utilisé dans la liturgie romaine (4). L'Église copte a jadis connu l'usage de la Réserve, mais elle l'a abandonné depuis plusieurs siècles (5). Rappelons ici aussi une tradition suivant laquelle, en l'an 525, le patriarche Timothée d'Alexandrie, après avoir célébré la messe, envoya la sainte Eucharistie dans une pyxide d'argent (6) ou un calice d'or (7) au négus Kālēb, alors en guerre avec Dū Nuwās.

(1) Cf. A. Kircher, *Lingua aegyptiaca restituta*, Rome, 1643, pp. 215-218.

(2) Cf. H. Munier, *La scala copte 44 de la Bibliothèque nationale de Paris. Transcription et vocabulaire*. I. *Transcription* (*Bibl. d'études coptes*, II), Le Caire, 1930, pp. 122, 123.

(3) Cf. A. Kircher, *op. laud.*, pp. 345-347, pour les mots commençant par ϧ et se terminant en ι.

(4) J. Muyser (*Des vases eucharistiques en verre*, dans *Bulletin de l'Association des amis de l'art copte*, t. III, Le Caire, 1937, pp. 11-12) rapproche la ϧⲉⲗⲓⲁⲣⲓ de la pyxide ou custode destinée, chez les Coptes, à contenir les saintes Espèces à porter aux malades et dénommée حق الذخيرة (cf. G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* [extrait de la *Zeitschrift für Semistik und verwandte Gebiete*], Leipzig, 1934, pp. 30 et 37) ; mais s'il en est ainsi, comment expliquer que la prière sur la ẖeliari soit tombée en désuétude ?

(5) Cf. H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. I, Würzburg, 1863, pp. 85-87. A. J. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford, 1884, t. II, pp. 42, 54, 55, 293-296. G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn, 1923, pp. 74-85, 132, 133. L. Villecourt, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte*, dans *Le Muséon*, t. 37, Louvain, 1924, pp. 207 sq.

(6) *Acta Sanctorum oct.*, t. X, Paris-Rome, 1869, p. 711.

(7) W. Fell, *Die Christenverfolgung in Südarabien und die ḥimjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung*, dans *Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch.*, t. 35, Leipzig, 1881, pp. 68 sq.

Le fait que chez les Coptes la prière sur la ḫeliari est tombée dans l'oubli, ne serait-il pas à mettre en connexion avec un changement dans les dispositions liturgiques au sujet de la réserve des éléments eucharistiques? On sait, par ex., que le patriarche Christodule (1047–1077) eut fort à faire au monastère de Saint-Macaire en Nitrie pour enrayer la coutume de conserver une partie des hosties consacrées au dimanche des Rameaux jusqu'au mercredi suivant (¹). Or, il est intéressant de noter à ce propos que le seul texte que nous possédions de la prière sur la ḫeliari se trouve dans un ms. provenant de Nitrie. N'aurions-nous pas ici comme un dernier écho de cette controverse qui mit aux prises les moines de Saint-Macaire et le patriarche, et comme un vestige tardif du succès relatif de la défense imposée par Christodule? Et puisque ce pontifical du XIVᵉ siècle conservé au British Museum renferme cette prière, n'a-t-on pas le droit d'en déduire que la ḫeliari restait encore à cette époque en usage, en Nitrie du moins?

Dès lors, une question se pose: puisque c'est au pontifical copte que les Éthiopiens ont emprunté cette prière — tout comme les cinq autres signalées au début — n'est-il pas vraisemblable que l'usage primitif du masōb était en tout identique à celui de la ḫeliari?

Le lecteur, il est vrai, n'aura pas manqué de relever la variante importante que présente la prière sur le masōb. Alors que le texte copte dit **ⲉⲑⲣⲟⲩⲱϥⲓ** « pour qu'on recueille », la version éthiopienne porte **(ለ)ይግበሩ** « pour qu'on fasse ». Comment rendre raison de cette leçon divergente? Tout d'abord, il semble peu probable que le traducteur éthiopien ait opéré sur une recension copte différente de celle qui est conservée par le ms. de Londres; le formulaire pour la consécration des instruments liturgiques est suffisamment constant chez les Coptes pour exclure pareille hypothèse. Il est peu vraisemblable d'autre part que le traducteur se soit rendu coupable d'une modification intentionelle. On pourrait être tenté d'expliquer la variante en recourant à une erreur de copiste; au copte **ⲉⲑⲣⲟⲩⲱϥⲓ** correspondrait parfaitement une forme du

(¹) Cf. E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum,* Paris, 1713, pp. 429 sq.

verbe ገብአ et, paléographiquement, la similitude entre ገብአ et ገብረ est suffisante pour rendre raison d'une coquille de scribe, mais il serait plutôt malaisé d'expliquer comment l'erreur d'un seul se serait répandue et maintenue au point de finir par se généraliser.

Comme c'est la version arabe qui a servi d'intermédiaire pour la plupart des prières liturgiques passées du copte en éthiopien, ce serait à cette traduction qu'il faudrait, de préférence, faire remonter la source de la variante textuelle; malheureusement ce texte arabe n'est pas parvenu jusqu'à nous [1]. Le recours à l'arabe permet toutefois de faire une hypothèse plausible pour expliquer le passage de « recueillir » à « faire ». Si l'on suppose que ⲉⲑⲣⲟⲩⲱϥⲓ a été rendu par ليجملوا « pour qu'on rassemble », il n'y a guère de difficulté à montrer comment le traducteur peut avoir lu ليجعلوا « pour qu'on fasse ».

L'altération subie de ce fait par le texte de la prière devait avoir pour conséquence l'élimination des mots ⲛ̀ⲑⲙⲉⲧⲕⲁⲑⲁⲣⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲓⲗⲩⲙⲯⲁⲛⲟⲛ « la pureté des restes », devenus désormais superflus. Mais peut-être le traducteur arabe du texte copte avait-il eu déjà lui-même quelque difficulté à rendre exactement cette expression; le terme ⲗⲩⲙⲯⲁⲛⲟⲛ, en effet, pouvait l'embarrasser, étant donné qu'il en était venu à signifier la même chose que ⲥⲱⲙⲁ et se traduisait dans les textes liturgiques [2] et les « scalae » — ou dictionnaires alors en usage — [3] par جسد « corps »; ⲗⲩⲙⲯⲁⲛⲟⲛ pouvait ainsi être considéré en quelque sorte comme un doublet pléonastique de ⲥⲱⲙⲁ et avoir été négligé par le traducteur arabe.

Un jugement définitif ne pourra être porté ici qu'avec l'appui du texte arabe de la prière sur la ẖeliari, témoignage qui nous fait encore défaut.

Bibliothèque Vaticane, le 31 janvier 1944.

ARN. VAN LANTSCHOOT
Can. Reg. Praem.

(1) Elle n'est pas conservée par le ms. British Museum Or. 435.

(2) Vat. copt. 44, ff. 67v-68v, prière sur les corps des martyrs; cf. R. Ṭūẖī, ⲡⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲙ̀ⲙⲁϩⲥⲛⲁⲩϯ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ, Rome, 1762, pp. ⲛ̅ⲅ̅–ⲛ̅ⲉ̅ (les mots ⲓⲉ ⲗⲓⲯⲁⲛⲁ, اى بقايا, اى ذخاير, mis dans la prière entre parenthèses sont des explications ajoutées par Ṭūẖī).

(3) H. MUNIER, *La scala copte 44 de la Bibliothèque nationale de Paris*, Le Caire, 1930, p. 177, lin. 63.

non morientur; et qui sumunt eum, salvi fient, sanctificabuntur et vivent propter eum in aeternum » ([1]). Pour ce qui regarde les paroles consécratoires, la formule a été fixée dans les termes employés encore aujourd'hui par le Synode de Diamper (1599), mais pour le reste le Récit de la Cène a conservé une forme plus ancienne, à fond oriental et de composition irréguliere. Nous y reviendrons à l'instant.

Avec le Codex Vat. Sir. 66 nous pouvons remonter d'une cinquantaine d'années encore ([2]). Ici, du texte même de l'anaphore le Récit de la Cène est absent, mais au folio qui précède le début, la même main a écrit: « *Super corpus.* Dominus noster Iesus Christus, nocte qua traditurus erat et die ante passionem suam, accepit panem hunc sanctum in manus suas puras et sanctas, et elevavit oculos suos in caelum, et gratias dixit Deo Patri, factori omnium et benedixit †, ac fregit deditque discipulis suis et dixit: Accipite, comedite vos omnes ex hoc pane: hoc est in veritate corpus meum. *Et elevans aliquantulum calicem supra altare dicit super calicem:* Et similiter, postquam coenatum est, accepit hunc calicem in manus suas puras, et gratias egit, et benedixit † deditque discipulis suis et dixit: Accipite, bibite vos omnes ex hoc calice. Et quotiescumque comederitis hunc panem et biberitis etiam hunc calicem, memoriam meam recoletis. Hic est in veritate calix sanguinis novi testamenti, qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem debitorum et in veniam peccatorum. Et hoc erit vobis pignus in aeternum. *Et deinde:* Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei Patris et communicatio Spiritus Sancti sit vobiscum, nunc. *Et signat seipsum* » ([3]).

([1]) Pour l'histoire de la première édition voir les documents publiés par J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, Rome 1930. p. 502-507.

([2]) Ce codex a été écrit en trois fois: la partie fondamentale et primitive est un pontifical de rite chaldèen, écrite à Gazarta, en Mésopotamie, en 1529. Les 28 premiers folios qui contiennent une traduction du rite latin des ordinations et les derniers folios contenant l'anaphore de Théodore, sont de la main de Mar Joseph (ainsi en jugent les compétents: Assemani et Levi della Vida); de la même main, mais d'une èciture plus rapide, sont les 11 folios qui précèdent l'anaphore de Théodore et qui nous donnent l'anaphore des Apôtres.

([3]) Don Connolly, en se basant sur les seuls Actes du Synode de Diamper, avait essayé de reconstituer la formule antérieure à la réforme méné-

La formule est pour le fond orientale: les propositions: la nuit où il sera trahi, rend grâces a Dieu le Père, créateur de toutes choses; la place du *Quotiescumque comederitis*...; la phrase: ceci sera pour vous un gage pour l'éternité. Mais elle révèle aussi des influences latines: le jour avant la passion; ceci est mon corps, sans addition; la rubrique: il élève quelque peu le calice. D'où Mar Joseph à la main de qui nous devons cette page, a-t-il pris cette formule? On ne dira pas qu'il l'a reçue de son frère Jean Sulaqa, qui fit l'union avec Rome, et l'envoya en 1556 régir l'église malabare; car on n'a jamais entendu dire que Jean Sulaqa ait réformé sa liturgie. On pourrait supposer qu'elle lui fut transmise par un prêtre du Malabar, lequel suivait les usages de Mar Jacques, évêque de 1503 à 1550. Mais rien n'empêche de supposer qu'elle fut composée par Mar Joseph lui-même, tout aussi influencé par les Latins que son prédécesseur, et, au début du moins, tout aussi condescendant que lui envers leurs exigences, mais bien plus instruit et plus homme de lettres que lui (1). Quel que soit l'auteur de la formule, il est fort curieux de constater qu'elle trouve sa place avant la salutation: *Gratia Domini*..., c'est à dire après la fraction, les consignations et l'immixtion. Mais pour qui a lu l'*Expositio officiorum* d'un auteur anonyme nestorien du XIe siècle (2), ce moment n'apparaîtra pas trop tardif. Pour lui, le mystère, préparé et célébré dans les prières de l'anaphore strictement dite, reçoit son « sigillum » dans les consignations, et, dit l'auteur, seulement après cel-

---

zienne (*The work of Menezes on the Malabar Liturgy* dans *The Journal of Theol. Studies*, t. 15 (1913-14), p. 580). Notre Codex Vat. Sir. 66 montre qu'il a pleinement réussi.

(1) Il peut l'avoir composée dans une de ces trois circonstances: en 1556-57, au couvent des Franciscains de Basain, où il fut enfermé pendant un an et demi; ayant appris le latin, il y célébra la messe latine; en 1562-3 lorsqu'il fut accusé une première fois d'hérésie et se justifia à Lisbonne; en 1567-9 lorsque accusé une seconde fois, il alla à Rome où il mourut. Nous préférons l'année 1556, parce que cette page, écrite sans doute après coup, ne dénote ni un oubli à réparer ni une justification tardive et intèressée. Sur l'histoire de l'église malabare après l'arrivèe des Portugais, on lira le remarquable article du Cardinal E. Tisserant, paru récemment dans le *Dict. Théol. Cath.*, au mot: Syro-Malabare (Église).

(2) Publiée par R. H. Connolly, dans *Corpus Script. Or. Chr.*, Scriptores Syri, ser. II, t. 91 et 92.

les-ci l'anaphore est achevée. Le « *Gratia Domini...* » introduit la réalisation du mystère par et dans la communion. Cette conception permet de mettre le Récit de la Cène après la fraction. Peut-être le *fregit deditque discipulis* justifierait la même place.

Mais peu de temps après ou par suite d'une autre tradition, le Récit fut reporté en avant et rattaché à la cérémonie préparatoire à la fraction, qui demande au prêtre de prendre l'hostie dans ses mains et de lever les yeux au ciel. Plus tard, dans le Missel de Rome 1776, lequel a suivi encore, une autre tradition, il est placé un peu plus en arrière, et joint à l'hymne eucharistique citée plus haut.

Connolly a émis l'hypothèse que les Malabares eux-mêmes, à une date inconnue, ont innové (1). Les variations que nous venons de signaler, sont peu favorables à cette hypothèse et les influences latines indéniables ne permettent pas de faire remonter la composition et la place de la formule avant l'arrivée des Portugais aux Indes. Il faut reconnaître aussi que l'auteur responsable de la formule et de la place qu'il lui a assignée, n'a guère regardé les deux autres anaphores en usage chez les Nestoriens, qui, elles, ont le Récit de la Cène au milieu de l'anaphore et une formule régulière.

Mais pourquoi les Malabares ne l'auraient-ils pas reçu des Nestoriens de Mésopotamie et de Perse? Pour la raison très simple que chez eux l'anaphore des Apôtres ne comportait pas le Récit de la Cène et donc non plus les paroles de la consécration. Ceci est une thèse grosse de conséquences et devrait s'appuyer sur des arguments solides. Le plus fort de ceux-ci est le suivant: le Récit manque dans tous les manuscrits nestoriens, sans exception aucune (2). L'édition de Kelayta est fidèle aux manuscrits; celle des Anglicans a ajouté le Récit selon le texte de S. Paul, et l'a mis entre crochets; celle des Chaldéens s'est inspirée de l'oraison christologique de l'anaphore de Théodore pour introduire le Récit qui est celui du Missel romain. Ces innovations n'ont aucun fondement dans

(1) Article cité plus haut, p. 583.

(2) Ces manuscrits sont peu nombreux et ne remontent pas au-delà du XVIe siècle. Cfr. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. LXXIX.

les manuscrits. La preuve que le Récit se disait quand même doit donc être fournie par ceux qui l'affirment. Voyons les arguments.

Renaudot affirme la chose a priori : « nam fuisse Liturgiam aliquam in qua omitterentur verba Christi, inauditum prorsus antiquitus et contra omnium Ecclesiarum, imo et ipsius de qua agimus Nestorianae disciplinae quae ex Theodori et Nestorii Liturgiis perspicue agnoscitur » ([1]). C'est supposer ce qu'il faut démontrer. Les choses inouies ne sont pas impossibles, même en matière liturgique; et pour rester dans notre sujet, voici l'exemple des Malabares qui ont les paroles de la consécration en dehors de l'anaphore: chose inouie dans tout l'Orient et contraire à la discipline de leur propre Eglise, attestée par les anaphores de Théodore et de Nestorius; et voilà qu'ils célèbrent ainsi depuis quatre siècles et peut-être davantage.

S'appuyant sur le même apriorisme, Renaudot déclare que dans le Codex Eliae, le seul manuscrit nestorien qu'il avait à sa disposition, manquent un ou deux folios qui devraient contenir le Récit avant la fraction ([2]). L'examen ferait voir s'il a tort ou raison; en tout cas, le texte continue parfaitement; il faudrait donc supposer que le Récit ait occupé tout juste un ou deux folios entiers.

Rahmani apporte deux arguments plus sérieux. Les « auteurs nestoriens, comme Georges d'Arbel (c'est le personnage déclaré aujourd'hui anonyme que nous avons cité plus haut), dans leurs commentaires sur la messe en font (c. à. d. des paroles de l'Institution) explicitement mention. La Liturgie maronite dite de S. Pierre qui dérive de celle des Apôtres ou d'une source commune les a conservées » ([3]). Discuter ici les dires des commentateurs nestoriens nous amènerait trop loin. Contentons-nous de deux remarques. D'abord, ces auteurs connaissaient sans aucun doute les deux anaphores nestoriennes qui contiennent le Récit de la Cène et il faudrait pouvoir prouver que lorsqu'ils font mention des paroles de l'institution, ils ont fait abstraction de cette connaissance; pour

([1]) *Liturgiarum orient. collectio,* t. II, Paris 1716, p. 579.

([2]) Ibidem, p. 606. Ce manuscrit fut copié par Renaudot (= Paris syr. 84), mais le codex lui-même a disparu.

([3]) *Les Liturgies orientales et occidentales,* Beyrouth 1929, p. 365.

Ps.-Georges d'Arbèles, en tout cas, il est clair qu'il commente l'anaphore de Théodore qu'il cite d'ailleurs ainsi que celle de Nestorius ([1]). Ensuite, il faut interpréter ces textes dans leur contexte et tâcher de saisir la pensée entière des auteurs et non seulement le sens de tel ou de tel paragraphe. Or, si je ne m'abuse, leur idée est celle-ci: Voyez le prêtre, désigné par l'évêque pour célébrer les mystères, qui entre dans le sanctuaire et s'approche de l'autel; il s'incline, reconnaît son indignité; il va prendre la place du Christ, il est le *typos*, la figure du Christ et il s'apprête à célébrer comme Lui les mystères du pain et du vin. Car, la nuit de la trahison, Il prit du pain dans ses mains, le bénit, le rompit, le donna à ses disciples disant: Ceci est mon corps. Et Il prit aussi le calice, rendit grâces, le bénit et le donna à ses disciples et Il dit: Ceci est mon sang pour vous. Et puis Il leur ordonna de faire cela en sa mémoire. Et le prêtre obéit à ce commandement — ce sont les commentateurs qui continuent — quand il « fait la récitation » des paroles sacrées par la vertu du Saint-Esprit ([2]). Il n'est pas dit que ces paroles sacrées soient la répétition des paroles du Christ; par elles est désignée toute l'oraison *Post Sanctus* et surtout l'épiclèse.

Le deuxième argument de Rahmani consiste dans la comparaison entre notre anaphore et l'anaphore maronite de S. Pierre. Après la minutieuse confrontation et l'analyse détaillée que le P. H. Engberding a faite des deux textes ([3]), il faut admettre, contre Rahmani, une source commune aux deux textes qui remonte probablement à la première moitié du Ve siècle (vers 430), et considérer le texte maronite comme plus ancien. Or, l'anaphore de S. Pierre contient le Récit de

([1]) Cfr. *Expositio officiorum*, cité plus haut, t. 92, p. 59.

([2]) Chez tous les commentateurs les explications se ressemblent: Abraham bar Lipheh, Jean bar Zobi et Abdišo les donnent après le Credo au moment où le prêtre entre au sanctuaire pour célébrer. La 17e Homélie de Narsai (à nous peu importe qu'elle soit du Ve siècle ou plus tardive) et Timothée II en parlent à propos de l'oraison *Post Sanctus* et de l'épiclèse. Abdišo traite la question une deuxième fois dans son ouvrage dogmatique, *Liber Margaritae*. Les autres homélies de Narsai, les écrits de Išo-yabh I et III, les *Questions et Réponses* traduites par Van Unnik, les canons des Synodes n'éclairent pas la question.

([3]) *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes* dans *Oriens Christianus*, III S., t. VII (1932), p. 32.

la Cène, donc l'anaphore des Apôtres devait, elle aussi, primitivement l'avoir. Même si c'était vrai, il faudrait encore expliquer comment elle ne l'a plus. Mais est-il vrai que le Récit appartenait à la source commune? Voici ce qui lui appartient certainement: l'oraison *Ante Sanctus*, l'oraison *Post Sanctus* (ces deux, au fond, n'en font qu'une, terminée par un Amen solennel et ne contiennent pas le Récit), l'oraison qui dans l'anaphore maronite précède le Récit mais se trouve dans le texte chaldéen parmi les dernières oraisons d'intercession, l'épiclèse et la doxologie finale. Les autres oraisons, elles sont nombreuses et dispersées de ci de là, sont particulières à chacune des deux anaphores; la plupart d'entr'elles ne portent pas le cachet d'antiquité. Reste donc à savoir si le Récit de la Cène, qui est rapporté par la seule anaphore maronite, appartient au noyau primitif? Rahmani dit: « On ne peut supposer que le copiste ou le correcteur maronite l'ait ajouté; si cela était, il aurait adopté la formule à la troisième personne, commune à toutes les liturgies dans toutes les églises, tandis que la formule maronite est adressée au Fils » (1). Le savant auteur oublie en ce moment ce qu'il a écrit autre part de l'anaphore copte de S. Grégoire et de quelques anaphores syriennes qui ont aussi le Récit à la deuxième personne. Tout au plus pourrait-on dire: toutes les oraisons qui appartiennent certainement au noyau primitif sont à la deuxième personne; le Récit l'est aussi; donc il est de la même composition. Même cette argumentation est sans force; en effet, toutes les autres oraisons de l'anaphore maronite, excepté celle de l'encens, sont à la deuxième personne, et parmi elles quelques-unes sont certainement de date plus récente; il semble bien que le dernier collaborateur a voulu garder cette uniformité dans le texte entier.

Si nous considérons la formule (2), elle ne paraît pas encore ordonnée symétriquement pour la consécration du pain

(1) Op. laud., p. 333.

(2) Voici le texte de l'anaphore maronite selon le codex Par. Sir. 71 (fol. 26 b): *Sacerdos elevat vocem:* Commemoramus, Domine, passionem tuam sicut nos docuisti. In illa nocte in qua tradendus eras crucifixoribus, sumpsisti, Domine, panem manibus tuis benedictis et sanctis, et aspexisti in caelum versus Patrem tuum gloriosum, benedixisti et signaculum crucis fecisti, sanctificasti, Domine, et fregisti, et dedisti discipulis tuis beatis apostolis, et dixisti eis: Hic panis est corpus

et pour celle du vin, et on aurait dans ce fait un signe d'antiquité. Mais d'autre part, le « Hic panis est corpus meum », l'addition « et fit sumentibus illud in remissionem peccatorum », comme aussi le fait de dire d'abord « Hoc est corpus meum » et puis « accipite comedite » et « Hic est calix sanguinis mei » et puis « accipite et bibite » sont des indices de décadence.

Et que penser de l'oraison qui précède le Récit et de l'anamnèse qui le suit? La première (1) se termine par une proposition qui amène assez bien le Récit. Elle est conservée dans l'anaphore chaldéenne et aurait pu introduire là aussi le Récit disparu, d'autant plus que la proposition finale maronite est primitive, le texte chaldéen lui ayant substitué une phrase banale et sans couleur. Tout celà n'empêche que, en soi, c'est une oraison pour les défunts et que, malgré cette proposition apparemment introductoire, l'anaphore maronite sent le besoin d'introduire le Récit par une déclaration qui signifie qu'on passe à une chose nouvelle.

L'oraison qui suit le Récit, malgré le titre d'anamnèse qu'elle porte dans le manuscrit, est de fait une prière d'intercession pour nous, pécheurs.

Mais, n'y aurait-il pas d'anamnèse dans l'anaphore des Apôtres et ne pourrait-on pas arguer de là que le récit de la Cène a dû la précéder, comme Lietzmann l'a prétendu? (2).

meum quod pro vita mundi frangitur ac datur, et fit sumentibus illud in remissionem debitorum et veniam peccatorum. Accipite et manducate ex eo et erit vobis in vitam aeternam. *Et accipit calicem et dicit:* Et super calicem simili modo gratias egisti, glorificasti et dixisti, Domine: Hic est calix sanguinis mei novi testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Accipite, bibite ex eo vos omnes et erit vobis in remissionem debitorum et veniam peccatorum et in vitam aeternam. Amen. *Et dicit:* Quotiescumque manducaveritis ex hoc corpore sancto et ex hoc calice vitae et salutis biberitis, memoriam mortis et resurrectionis Domini vestri facietis usque ad magnum diem adventus eius.

(1) Voici le texte de cette oraison selon le même manuscrit : *Sacerdos se inclinat:* Tu, Domine, igitur in tua multa misericordia fac memoriam bonam omnibus patribus piis et iustis in commemoratione corporis et sanguinis tui quod offerimus tibi super altare tuum vivum et sanctum, sicut tu, magister noster, docuisti nos doctrina tua sancta, atque dixisti : Ego sum panis vitae qui de caelo descendi, per quem vivunt mortui ». Pour le texte de l'anaphore chaldèenne voir RENAUDOT, t. II, p. 591 ; BRIGHTMAN, p. 286, 10 - 287, 4.

(2) *Messe und Herrenmahl,* Bonn 1926, p. 33.

De fait, cette oraison [1] contient un rappel de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ; cependant elle n'est pas ou n'est plus une anamnèse, mais une oraison préparatoire à l'épiclèse. Elle résume excellemment l'idée des commentateurs exposée plus haut. Le Seigneur a donné l'exemple de la célébration des mystères; cet exemple nous fut transmis par ses disciples; dans la louange et dans l'exultation nous commémorons et nous accomplissons le grand mystere de la passion et de la résurrection du Seigneur. Et comment accomplissons-nous ce mystère? Voyez: le prêtre étend les mains sur les oblats et dit: Que vienne ton Esprit Saint, qu'il descende sur l'offrande de tes serviteurs afin qu'elle soit pour nous rémission des péchés, etc. L'idée est donc celle-ci: comme Notre-Seigneur à la dernière Cène a célébré le mystère de sa mort et de sa résurrection en transformant le pain et le vin en son corps et en son sang par ses paroles, ainsi le prêtre l'imite, accomplit le même mystère, obtient la même transformation par l'invocation du Saint-Esprit.

L'anaphore chaldéenne conservée dans le manuscrit Add. 14669 du British Museum, qui est du VIe siècle, présente malheureusement une lacune juste à l'endroit où aurait dû ou pu se trouver le Récit de la Cène [2]. Baumstark, avec d'autres, croit que le Récit n'y était pas; cependant cette anaphore serait, selon lui, le témoin d'un stade intermédiaire entre un texte comportant le Récit et l'actuel qui l'ignore. De fait, elle rappelle encore en peu de mots la dernière Cène; ce n'est plus une narration, ce n'est plus qu'une mention. On était en train de perdre la notion exacte de la valeur et de l'importance du Récit, ou plutôt on l'avait déjà perdue, puisque les paroles du Christ ne sont plus récitées. La cause en est l'euchologie qui a pris le pas sur l'action et l'importance donnée à l'épiclèse déjà chez Narsai au Ve siècle. Cela prouve peut-être que anciennement quelque anaphore chaldéenne a eu le Récit: mais était-ce celle des Apotres? Le P. Engberding n'ose pas faire remonter celle-ci au-delà de 430; n'étant pas une traduction du grec mais une composition

[1] Cfr. Renaudot, op. cit., p. 592; Brightman, op. cit. p. 287, 20-27.

[2] Cfr. Brightman, op. cit., p. 515; Connolly, *Sixt-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora* dans *Oriens Christianus*, N. S., XII/XIV (1925), p. 113.

originale syriaque, elle ne peut avoir été rédigée à une époque plus avancée.

Enfin, dernière hypothèse: le Récit de la Cène se disait mais il n'était pas écrit et n'avait pas de place fixe dans l'anaphore. Cela est confirmé par le témoignage des Anglicans qui ont observé et interrogé des prêtres nestoriens; d'ordinaire ceux-ci intercalent le Récit entre l'oraison christologique et l'ecphonèse (1).

Cette place certainement n'est pas primitive, puisque par la comparaison de l'anaphore chaldéenne et de la maronite nous connaissons la teneur exacte de l'oraison *Post Sanctus.* Ensuite, il est bien regrettable que l'édition d'Ourmiah ne nous ait pas fourni un des formulaires en usage. D'ailleurs, on avoue que tous les prêtres ne font pas l'addition. Enfin, je croirais volontiers, que tout comme les Malabares du XVIe siècle, les Nestoriens du XIXe siècle ayant eu de quelque manière l'attention attirée sur l'absence des paroles du Christ, ont essayé d'y remédier tant bien que mal. L'affirmation que ces paroles sont secrètes et ne peuvent pas être écrites ne tient pas puisqu'on les écrit dans les deux autres anaphores nestoriennes.

Si les preuves apportées jusqu'ici pour la réponse affirmative à notre question sont insuffisantes, faudrait-il se résoudre à accepter la négative? Essayons encore. Pour expliquer la structure de toute anaphore, il semble bien qu'il faille partir d'un double élément: une action et une euchologie. L'action consiste à refaire ce que Notre-Seigneur une première fois a fait à la dernière Cène avec ses paroles et ses gestes; à cette action s'ajoute quasi nécessairement l'anamnèse qui, en commémorant l'économie de notre salut, offre ce sacrifice du pain et du vin transformés. En second lieu, l'euchogie, l'action de grâces, l'« eucharistie ». Selon la façon différente dont celle-ci s'est développée, on distingue différents types d'anaphores. Dans le type syrien, elle célèbre les bienfaits de la création avant le Sanctus, de l'incarnation et de la rédemption après le Sanctus, poursuivant l'énumération des événements de la vie du Christ jusqu'à sa passion, parfois jusqu'à

(1) Voir la préface du Missel publié par eux à Ourmiah en 1890 et de sa traduction (Londres 1893, p. IX). Le P. Engberding se rallie à cette hypothèse dans l'article cité plus haut, p. 45 et note 2.

sa résurrection ou sa seconde venue. Puis, tant bien que mal, elle fait le raccord avec le Récit de la Cène et l'anamnèse; à celle-ci elle rattache l'épiclèse et ensuite viennent les intercessions, et la doxologie finale (1).

Le type égyptien rend grâces pour les bienfaits de la création et de la rédemption avant le Sanctus et y ajoute immédiatement les intercessions; après le Sanctus vient l'épiclèse, la demande de transformer les dons, ce qui amène le Récit de la Cène et l'anamnèse; suit une prière demandant l'acceptation du sacrifice, et la doxologie (2).

Aurait-il existé un troisième type originaire d'une région du patriarcat antiochien où la hiérarchie était syrienne de race et de langue? Selon ce type, l'oraison *Ante* et *Post Sanctus* célèbre les bienfaits de la création et de la rédemption comme dans le type syrien, mais se termine ici par une doxologie et l'Amen: l'euchologie est achevée. Ce qui suit, ce serait l'action c. à. d. le Récit de la Cène, à laquelle se rattacherait une demande d'acceptation comme dans le type égyptien, puis les intercessions; à la fin se présente une épiclèse qui ne demande pas explicitement la transformation des dons, mais comme les égyptiennes les plus anciennes, seulement les fruits de la communion. Dans ce type le Récit aurait donc sa place. S'il a disparu dans l'anaphore des Apôtres c'est que celle ci est restée exclusivement dans les mains des Nestoriens qui, sans contrôle de la part d'un magistère infaillible, suivant dès le V° siècle une doctrine eucharistique qui donne une importance prépondérante et exclusive à l'épiclèse, admettaient des anaphores desquelles le Récit était absent. Ce ne serait pas le seul cas dans lequel, logiques dans leurs erreurs, ils ont changé le formulaire liturgique.

A. Raes S. I.

(1) Le type syrien est répandu en Syrie et en Palestine, aussi à Byzance et en Arménie, et est représenté en Egypte par les anaphores de S. Basile et de S. Grégoire.

(2) Le type égyptien est représenté par l'anaphore grecque de S. Marc et la copte de S. Cyrille, desquelles il faut enlever l'épiclèse post-consécratoire, comme une addition au texte primitif; aussi par quelques-unes des anaphores éthiopiennes; il est en relations étroites avec la préface et le canon ro-

La vita, le opere e i viaggi di frate Ricoldo da Montecroce O. P.

La vita di Ricoldo Pennini, che poi assunse il nome da Montecroce, non presenta, se astraiamo dal suo viaggio in Oriente, nessun avvenimento veramente notevole: è quella di un ammirevole domenicano tutto dedito allo studio ed alla lotta contro gl'infedeli (1). È dal suo obituario, inserito nel Necrologio del Convento di Santa Maria Novella a Firenze (2), che possiamo ricavare le date fondamentali della sua vita: egli morì nel 1320 « in vigilia omnium sanctorum », cioè il 31 ottobre, e la memoria dice: « F. Ricculdus de Monte Crucis sacerdos. et bene litteratus. lector fuit in pluribus. et magnis conventibus. Predicator etiam solemnis. et fervens. et in populo gratiam habuit singularem. Religiosus bonus. et observantie regularis. tam circa se. quam circa alios proximus emulator. Fidei autem zelo. ac dilatione nominis Christiani miro modo succensus mare transiens. et ad partes se conferens Orientis. ac ad interiora gentium penetrans in Caldeam pervenit. ac civitatem Baldach. ibique plurimo tempore degens. ac labores graves. et incomoda: pericula multa nostri substinens nomine

(1) Fra i molti scritti relativi al nostro, non hanno una reale importanza se non quelli di VINCENZO FINESCHI, *Memorie istoriche degli uomini illustri del convento di S. Maria Novella*, Firenze 1790, e P. MANDONNET, *Fra Ricoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient*, in *Revue Biblique*, II (1893), 44-61, 182-202, 584-607. Li citerò d'ora in avanti col solo nome degli autori.

(2) Sul Necrologio di Santa Maria Novella si veda R. DAVIDSOHN, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, parte IV, Berlin 1908, 366-368. La parte che va dal 1301 al 1320 fu compilata da fr. Scolaris Squarce d' Oltrarno.

Salvatoris conversione infidelium verbo pariter . et exemplo dans operam opportunam: in lingua arabica ita profecit . quod ipsa proponebat populis verbum Dei: demum pro quibusdam dubiis articulis per sedem Apostolicam declarandis ad Italie partes remeans cum proposito redeundi: propter quod et barbam plurimo tempore nutriebat . infirmitatis prepeditus . celle quieti . devotioni . ac predicationi se totum conferens . et consolationi pauperum . ac miserabilium personarum . quas sepe suis visitationibus . ac dulcibus allocutionibus . salubribusque exhortationibus recreabat: tandem in ordine annis 53 . mens. 5 . in ordine consummatis laudabiliter Florentie . ubi Prior . et Supprior fuerat . de presenti miseria ad perennem gloriam de labore . ad requiem pertransivit 1320 . in vigilia Omnium Sanctorum » (1). Egli dunque è entrato nell'ordine nel 1267, cioè sotto il priorato di fra Gherardo d'Arezzo. Il Mandonnet calcola che può esser nato intorno al 1243.

Il padre si chiamava Pennino ed apparteneva al popolo di San Pier Maggiore (2), ed entrando nella grande famiglia domenicana, Ricoldo seguiva l'esempio di tre altri suoi fratelli: Domenico, che morì a Lucca nel 1285 (3), Bencivenni, converso, che morì nel 1303 (4) e Sinibaldo, piovano dal 1263 (5) poi per 24 anni domenicano, che morì nel 1306 (6). Si può pensare, col Mandonnet, che il nome da Monte Croce fu assunto da Ricoldo in seguito al suo viaggio in Palestina e al suo pellegrinaggio al Calvario, dove il suo cuore si era tanto commosso da arrivare al punto di rimproverarsi di non avere una pietà tanto ardente di farlo morire di dolore o di gioia (7). Nel prendere un tal nome, Ricoldo seguiva l'esempio di tanti altri pellegrini od abitanti del regno franco di Gerusalemme che ebbero ad assumere un predicato ricordante qualcuna di quelle sante località: oltre al ben noto caso di Burchard di

(1) Fineschi, 325.
(2) Fineschi, 304.
(3) Fineschi, 348.
(4) Fineschi, 358-359 (necrologio n. 186).
(5) A S. Andrea di Doccia: Fineschi, 304, nota 4.
(6) Fineschi, 360 (necrologio n. 193).
(7) « Si nunc fuissem devotus . ut credebam . dolore vel gaudio mori potui . de contemplatione tanti desiderii »: *Itinerarium*, ediz. J. C. M. Laurent, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Lipsiae 1864, 112.

Monte Sion, si possono ricordare quelli di Odo de Golgotha, Raymundus de Monte Olivo, Robertus de Josaphat, Galterius de Sepulcro, Petrus de Syloe, tutti nomi che appaiono in documenti medioevali della Palestina (1).

Nulla sappiamo sulla gioventù di Ricoldo; da un passo dell'Itinerario (« quas longas et laboriosas peregrinationes assumpseram adhuc saecularis existens, ut addiscerem illas saeculares sciencias, quas liberales appellant ») (2) sembra che abbia compiuto grandi viaggi per frequentare le più rinomate scuole del suo tempo: quali queste fossero non ci è dato saperlo (3). Nel 1267, come abbiamo già visto, entra nel convento domenicano di Santa Maria Novella; e già nel 1272 il capitolo provinciale di Firenze lo assegna come lettore allo studio di Pisa: « studium artium ponimus in conv. Pisano. ubi leget fr. Ricculdus florentinus . cuius studio deputamus, etc. » (4). Secondo il Fineschi (5) verso il 1285 avrebbe scritto, in collaborazione con frate Giovanni da Pistoia, una refutazione del « *Correctorium fratris Thomae* » di Guglielmo de la Mare, errore corretto dal Pelzer (6). Nel 1287 il capitolo provinciale di Roma

(1) Cf. F. M. Abel, *Écrits des Dominicains sur la Terre Sainte*, in *Miscellanea Dominicana in memoriam VII anni saecularis ab obitu s. Patris Dominici*, Romae 1923, 229, nota 3. Non tengo conto del nome Petrus de San Lazaro, data la grande diffusione del culto del risuscitato nella Provenza.

(2) Il passo è nell'*Itinerarium*, ediz. Laurent, 105. Esso appare assai corrotto nella traduzione italiana del cod. Laurenziano e nel Parigino: « Quando io era secolare al mondo aveva fatte molte lunghe e faticose peregrinazioni e viaggi acciò ch'io imprendessi quelle sante (*sic, leggi* arti) liberali, le quali son chiamate volgarmente i balli (? *sic, nella ediz.* Polidori *che poi si citerà, si propone la correzione* belle) ». Nell'antica traduzione francese di Jehan le Long d'Ypres, del cod. Parigino. Bibl. Nat., fonds franç. 2810, edito da Louis de Backer, *L'Extrême Orient au moyen âge*, Paris 1877. il passo suona (p. 258): « ... me vint en mémoire quellez et quant longues et quant pénibles pérégrinations pour prendre les séculaires sciences les quellez clerc nomment les ars libérales, je avoye souvent empris et parfaite là où j'estoie encores cleres seculers ».

(3) L'opinione del Mandonnet, 48, che egli abbia studiato a Parigi, è tutt'affatto gratuita.

(4) Th. Kaeppeli, A. Dondaine, *Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243-1344)*., Roma 1941. 39. Il dato è citato anche da Fineschi, 305, senza indicazione della fonte.

(5) Fineschi, 305.

(6) A. Pelzer, *Prétendus auteurs de répliques au Correctoire de Guillaume de la Mare*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XIII, 1943, 95-100.

« apud sanctam Sabinam » lo passa dallo studio pisano a quello di Prato: « Curam conv. Pratensi [committimus] fr. Riculdi lectore... In conv. Pratensi lector fr. Riculdus » ([1]). Infine nel 1288 il Capitolo provinciale di Lucca lo designa lettore al convento fiorentino: « Ad convent. Florentinum ibunt fratres Ricaldus florentinus cui hoc anno [parcimus] a lectione » ([2]).

Nello stesso anno 1288 ha inizio il suo viaggio in Oriente, comincia cioè il periodo il più importante della sua vita. Tale data sarebbe fissata dal Mandonnet in base a considerazioni cronologiche assai attendibili ([3]). Sarebbe sbarcato ad Acri alla metà del 1288; avrebbe compiuto il viaggio nella Galilea durante il novembre e dicembre dello stesso anno; sarebbe stato in Giudea al principio del 1289 e sarebbe partito per l'interno dell'Asia verso il marzo dello stesso anno. Al momento del suo soggiorno in Palestina, Acri è ancora una città cristiana e ʿAṯlīṯ (Castrum Peregrini) è ancora una fortezza nelle mani dei Templari ([4]). Se teniamo conto del tempo necessario al viaggio fino a Tabrīz, della permanenza di sei mesi in quella città, del tempo per il viaggio a Baġdād ove solamente lo raggiunge la notizia della caduta di Acri (18 maggio 1291), le date indicate dal Mandonnet possono essere accettate.

Del suo viaggio Ricoldo ci ha lasciata una relazione nell'*Itinerario* che ci è pervenuto in una redazione latina, in una traduzione italiana forse coeva ed in una francese. Questa è stata eseguita da Jehan le Long d'Ypres, monaco e poi abate di Saint-Bertin dal 1366, morto il 2 gennaio 1383. Egli fu uno dei redattori della Cronaca Bertiniana, e nel 1351 tradusse, con l'Itinerario di Ricoldo, gli scritti di Hayton, il viaggio di Oderico da Pordenone, l'*Hodoeporicum* di Guglielmo de Boldensele, le *Lettres du grand Khan de Cathay et des Chrétiens de Cambalech au pape Benoît XII* (1338), assieme alla *Réponse du Pape*, e infine l'*État et la gouvernance du grand Khan de Cathay* di un « archevesque saltensis », cioè

([1]) Kaeppeli-Dondaine, op. cit., 77-78.

([2]) Kaeppeli-Dondaine, op. cit., 88.

([3]) Mandonnet, 53-54.

([4]) « Accon, civitate Christianorum...; venimus ad Castrum Peregrini, quod est nobile castrum Templariorum... »: *Itinerarium*, ediz. Laurent, 107.

Jean de Cori, arcivescovo di Sulṭāniyah (¹). Della sua traduzione del Viaggio di Ricoldo ci rimangono, per quanto mi è noto, sei manoscritti (²) ed una antica edizione stampata a Parigi da Jehan Sainct-Denis nel 1529, in un piccolo in-folio gotico di 86 folii, dal titolo: « *L'Hystoire merveilleuse, plaisante et recreative du grand empereur de Tartarie, seigneur des Tartares, nomé le grand Can... Le quart* [livre] *parle du voyage qui fit un religieux des freres Prescheurs allant par le commandement du pape oultre mer...* ». La traduzione francese termina con la frase: « Tous les autrez afaire de Mahommet, de sa vie et de sa mort, de sa doctrine, de tout son procès, pourra on trouver en nostre aultre ouvrage, en un aultre livre que je Riculs ay fait » (³). Questa frase, che non appare nella redazione latina dell'*Itinerarium*, lascia il dubbio che sia esistita una traduzione francese dell'opera di Ricoldo sul Corano.

Della redazione latina sono noti sette manoscritti che la contengono in modo più o meno completo (⁴). È in base al solo codice di Wolfenbüttel che fu data l'edizione Laurent (⁵).

(¹) Su Jehan le Long si veda O. HOLDER-HEGGER in *MGH, Ss.*, XXV, 736-747. — Su Giovanni (I) da Cori, vescovo di Sulṭāniyah, si veda R. LOENERTZ, *La Société des Frères Pérégrinants*, I (= *Dissert. Histor.* 7), Roma 1937, 168-169, 184-185, e le fonti ivi indicate.

(²) Essi sono: Berna 125, di cui degli estratti furono pubblicati da J. R. SINNER, *Catalogus codicum mss. bibliothecae Bernensis*, II, Bernae 1770, 460-502; Besançon, Bibl. de la Ville n. 667 (ancien 119. H. 19), copiato nel 1368; London, British Museum, Cotton, Otho D. II, del XV secolo, molto guasto dall'incendio; Paris, Bibl. Nat., fonds franç. 1380 (ancien fonds franç. 7500 C., già Bigotianus 165); Paris, Bibl. Nat., fonds franç. 2810, in gran parte edito da L. DE BACKER, op cit., 256-333; Paris, Bibl. Nat., fonds franç. 12202 (ancien suppl. franç. 1103).

(³) MANDONNET, 185, nota 1; DE BACKER, op. cit., 333-334.

(⁴) Già Milano, collezione Morbio, n 290 [mi è ignoto dove è passato in seguito alla dispersione di quella collezione]; Magonza, dal quale alcuni estratti furono editi da F. VON GUDENUS, *Sylloge I variorum diplomatarium monumentorumque veterum*, Francofurti ad M. 1728, 383-385; Paris, Bibl. Nat., fonds lat. 4955; Paris, Bibl. Nat., fonds lat. 6225, che contiene solo l'ultima parte, col titolo *Scholium de lege Sarracenorum;* Vaticano, Barberini 2687; Torino, Nazionale H, II, 33 (già CLVI, e. IV. 17); Wolfenbüttel, cod. Weissenb. 40.

(⁵) J. C. M. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Lipsiae 1864, 105-141.

Della traduzione italiana abbiamo tre manoscritti: due, cioè il fiorentino Laurenziano pluteo 89, n. 104 sup. 4, edito dal Fineschi (1), e il parigino Bibl. Nat., fonds ital. 7714, edito da Polidori, Grottanelli e Banchi (2), contengono solo la prima parte dell'*Itinerarium*, cioè fino a tutto il cap. VIII della redazione latina, mentre il terzo della Biblioteca Nazionale di Firenze II, IV, 53, disgraziatamente mutilo all'inizio, contiene la traduzione dell'intero testo latino, seguìta poi da quella della prima lettera dello stesso Ricoldo. Questo manoscritto è sfuggito a quanti si sono occupati di Ricoldo, benchè fosse stato accuratamente descritto da Francesco Poggi sin dal 1829 (3). Questo manoscritto, per quanto solo del XV secolo, è dunque preziosissimo.

Molti dati sul viaggio in Asia di Ricoldo sono anche contenuti nelle sue lettere (4), *Epistolae ad ecclesiam triumphantem*, lettere fittizie, riflessioni, preghiere, lamentazioni di larga inspirazione biblica, indirizzate a Dio, alla Vergine Maria, alla Chiesa Trionfante, al domenicano Nicola patriarca di Gerusalemme e agli altri frati dell'ordine trucidati nella presa di Acri. Non portano data, ma solo l'indicazione *Data in Oriente*, salvo l'ultima che reca *Scripta in Oriente*. La quinta ed ultima è una specie di risposta che egli fa a se stesso, utilizzando molti estratti delle *Moralia* di San Gregorio.

Alcuni pochi dati relativi al suo soggiorno a Baġdād sono anche nella grande opera di Ricoldo sul Corano, di cui parlerò in seguito, come più sotto discuterò la data tanto del-

(1) V. Fineschi, *Itinerario ai paesi orientali di Fra Riccoldo da Monte Croce,* Firenze 1793.

(2) F. L. Polidori, F. Grottanelli, L. Banchi, *Viaggio in Terra Santa di fra Riccoldo da Monte Croce, volgarizzamento del secolo XIV, secondo un manoscritto della Biblioteca Imperiale di Parigi.* [Per nozze Zambrini-Loreta], Siena 1864.

(3) Fr. Poggi, *Di alcuni viaggi d'oltremare del trecento e specialmente di quello di Simone Sigoli,* nel volume: *Viaggio al Monte Sinai di Simone Sigoli,* Firenze 1829, pg. XXXV-XXXVIII.

(4) Conservateci nel solo cod. Vat. lat. 7317, dal quale furono edite da R. Röhricht, *Lettres de Ricoldo de Monte Croce*, in *Archives de l'Orient latin,* II (1884), 258-296. La traduzione italiana della prima di queste lettere si trova nel manoscritto II, IV, 53 della Biblioteca Nazionale di Firenze, come ho già indicato. Segue il titolo della seconda lettera, che però non vi figura.

l'*Itinerarium* quanto delle *Epistolae*, come studierò la struttura della prima opera, che si presenta, al primo aspetto, piuttosto sconcertante. In quanto l'*Itinerarium* si direbbe esser composto di due parti, a caratteri nettamente diversi: la prima comprende la descrizione del viaggio in Palestina e nella piccola Armenia, sino all'arrivo a Tarso, la seconda si riferisce al viaggio da Tarso sino a Baġdād. Caratteri ben distinti ho detto, in quanto se nella prima Ricoldo ci dà con molta minuzia l'indicazione della via seguìta, dei luoghi da cui è passato, dei monumenti che ha visitato e non esce quindi da quel tipo largamente diffuso che ebbero nel medio evo le relazioni dei pellegrinaggi in Terra Santa, nella seconda è estremamente parco su tali dettagli, tanto che alcune volte dovremo andarli a cercare in altri suoi scritti, e si diffonde invece in lunghi studi sul tipo degli abitanti, sui loro costumi e sulle loro credenze religiose. Parte prevalentemente di topografia la prima (¹), di etnologia la seconda. Per ora studiamo il viaggio di Ricoldo dal solo punto di vista geografico.

« Suscepta igitur obediencia domini pape mediante magistro ordinis incipiens peregrinacionem transivi mare, ut loca illa corporaliter viderem, que Christus corporaliter visitavit, et maxime locum, in quo pro salute humani generis, mori dignatus est, ut memoria passionis eius in mente mea imprimeretur tenacius, et sanguis Christi pro salute nostra effusus esset michi robur et firmamentum ad predicandum et moriendum pro illo, qui michi sua morte vitam donavit ». Così traccia Ricoldo lo scopo del suo viaggio, che, preso alla lettera, non si riferisce se non alla prima parte, al pellegrinaggio in Palestina. Nessuna indicazione sul porto d'imbarco, sulle prime tappe: troviamo Ricoldo ad Acri, da dove, con parecchi altri cristiani, parte per la Galilea. La prima località che egli ci indica è Cana, « quarto vel quinto miliario a Nazareth », il che indica Kafr Kennā. Indi « recto curso » arriva ad un casale « quindecim miliaria a Genesareth, quod est super mare Galilee » (²); quale fosse questo casale non è possibile

(¹) È di questa parte che abbiamo la traduzione italiana nel codice Laurenziano e in quello della Bibl. Nat. di Parigi, e questa sola.

(²) La traduzione italiana del cod. Parigino ha: « Da Cana di Galilea ci partimmo, e per diritto cammino venimmo al casale di Gierusalemme o

saperlo. Di lì discende a Bethsaida « quinque miliaria,... que est iuxta mare Galilee ». Notiamo bene: Ricoldo non si reca alla vera Bethsaida Julias, che è ad oriente del Giordano, presso il suo sbocco nel mare di Tiberiade, in quanto tale luogo era inaccessibile ai cristiani del XIII e XIV secolo. La Bethsaida che egli visita è una Bethsaida d'occasione, creata per la comodità dei pellegrini, come ben dice il padre Abel, sulla riva occidentale del mare di Tiberiade, approfittando forse di una omonimia: in quanto il nome di « casa della pesca » non doveva esser raro sulle rive di un lago di pescatori. Nello stesso errore era pur caduto il dottissimo Burchard di Monte Sion. Sembra che questa Bethsaida fosse localizzata all'attuale Ḫirbet al-Miniyah. Da lì Ricoldo ascende il Monte delle Beatitudini, ove sarebbe stato tenuto il sermone della Montagna, e al luogo della moltiplicazione dei pani e dei pesci, che esso pure pone su di un'altura, mentre oggi si vorrebbe identificarlo con ʿAin aṭ-Ṭābgah, posto in riva al lago. A questo punto dell'*Itinerarium*, Ricoldo accenna a due località che evidentemente non ha visitate, ma che gli furono indicate da quell'altezza. La prima è la « cisterna vetus, in qua proiecerunt Joseph », accennando quindi al ḫān Ǧubb Yūsef, una stazione della Via Maris, ove la tradizione fu localizzata; la seconda è il « Castro Saphet, clavis tocius Galilee », cioè Ṣafed [1]. Dal Monte delle Beatitudini discende a Capharnaum, località esattamente localizzata presso Tell Ḥūm; e da là « regirantes juxta mare Galilee » arriva « ad locum tabule, duo miliaria [2]. Que est juxta Capharnaum et Bethsaidam, in loco, ubi Dominus post resurrectionem suam apparuit discipulis, stans in litore, et vocavit de mari, et invitavit eos ad

---

vero Gienesarette, la quale sta sopra il mare di Galilea... »: ediz. POLIDORI, GROTTANELLI, BANCHI, 4; lo stesso nel cod. Laurenziano, ove però in luogo di « Casale » si ha « Castello »: ediz. FINESCHI, 29.

(1) La traduzione italiana del codice Parigino lo chiama Sambrelli (ediz. POLIDORI, GROTTANELLI, BANCHI, 5); quella del codice Laurenziano ha Sanbecilli (ediz. FINESCHI, 31).

(2) La traduzione italiana del cod. Parigino ha Tabula (ediz. POLIDORI, GROTTANELLI, BANCHI, 5); quella del cod. Laurenziano, Galula (ediz. FINESCHI, 32). La traduzione francese del cod. Parigino 2810 non dà alcun nome (ediz. DE BACKER, 260).

prandium ». Di là passa a Magdala [1] (al-Meǧdel) ove trova una bella chiesa « sed stabulatam », cioè ridotta a stalla [2]: infatti nella III delle sue lettere Ricoldo ebbe a scrivere: « Scis enim Domina (S. Maria Magdal.), quia pulchram ecclesiam tuam quam in honorem tuum edificaverunt christiani in Magdalon stabulatam inveni a Sarracenis et quasi vile stabulm animalium brutorum, pulcram eciam ecclesiam quam christiani edificaverunt tibi in Bethania, ibi Ihesus amor divinus flevit et fratrem tuum Lazarum de monumento vocavit, ipsam inquam ecclesiam stercoratam et stabulum animalium brutorum inveni ».

Ricoldo lascia il mare di Galilea in direzione del monte Tabor, e viene in una località che gli è indicata come corrispondente all'antica Betulia, « parvulam civitatem Judith ». Quanti si sono occupati della geografia storica della Palestina e della sua interpretazione medioevale sanno che Bethulia deve esser cercata nella parte settentrionale della Samaria, probabilmente a Sānūr; ma sanno anche che l'errore nel quale è caduto Ricoldo è comune ad altri scrittori. Dalla pseudo-Bethulia il nostro pellegrino arriva al Tabor: per questo la redazione latina dell'*Itinerarium* è certo lacunosa, in quanto scrive: « In cuius montis descensu Melchisedech obviavit Abrahe, ut dicitur in historia scolastica de transfiguracione Domini. Et predicavimus flentes et admirantes de tanta destructione ». Non si capisce a cosa alluda tale « destructione ». La traduzione italiana ha « ... salimo al monte altissimo di Taborre, e trovamo quivi di molte gran chiese tutte disfatte » [3]: il che chiarisce la cosa. Poi per Nain va a Nazareth, dove visita la chiesa dell'Annunciazione, la così detta

(1) La traduzione italiana del cod. Parigino ha Madalo (ediz. Polidori, Grottanelli, Banchi, 5); quella del cod. Laurenziano ha Magdalo (ediz. Fineschi, 32).

(2) È quindi un errore la correzione di « Stabulatum » in « tabulatum » fatta nella edizione Laurent, 106, nota 11. La traduzione italiana ha « una bella chiesa non guasta del tutto, ma tutta infastidiata e letaminata... »: ediz. Polidori, Grottanelli, Banchi, 5; ediz. Fineschi, 32. La traduzione francese edita da De Backer, 260, reca: « Là feusmes nous moult dolans pour ce que nous y trouvaismes une très belle église dont Sarrasins avoient fait estable à leurs bestes ».

(3) Ediz. Polidori, Grottanelli, Banchi, 6; ediz. Fineschi, 34.

fontana della Vergine e l'antica sinagoga trasformata in chiesa; e infine ritorna ad Acri passando per Castrum Zafetanum (¹), che deve essere Safaran, cioè l'attuale Šefā ʿAmr.

Da Acri riparte per Gerusalemme: è notevole che egli non vi si rechi direttamente da Nazareth attraverso la Samaria, evidentemente impedito dallo stato di poca sicurezza della regione. Bisogna tener presente che siamo quasi alla vigilia dell'attacco e della caduta di quest'ultimo baluardo della cristianità in Palestina. Da Acri, passato il torrente Cyson (Nahr al-Muqaṭṭaʿ), arriva a Cayfa (²) (Ḥaifā), fa una visita al Monte Carmelo, va al Castel Peregrino (ʿAṯlīṯ), poi al castello di Cacho (³) (Kākūn) e arriva ad « Sanctum Georgium » evidentemente Lidda (Ludd); di lì prosegue per « Benopolim, qui fuit viculus sacerdotum », da identificarsi con Bēt Nūbā, e per « Ramatha in montem Effraym, qui est tria miliaria ab Iherusalem. Ibi visitamus domum Samuelis ». Malgrado l'errore della distanza, vi si riconosce il Nebī Samwil, Montjoie dei Crociati.

Non mi trattengo sulle varie visite che compie a Gerusalemme: il suo testo non aggiunge nulla alla nostra conoscenza dei Luoghi Santi. Proseguo quindi l'esame dell'itinerario. Da Gerusalemme Ricoldo va a Gerico, passando per un castello « que dicitur usque in hodiernum diem Turris Rubea », cioè il ben noto fortino dei templari, conosciuto anche col nome di Château de Maldouin. Sceso a Gerico prosegue per il Giordano, e poi, al ritorno, sale al monte delle Tentazioni, il ǧebel Qaranṭal. Di lì dice di aver visto Sodoma e Gomorra, e il mare Morto, ed « Ilkracco, quod est Petra Deserti » (⁴), cioè al-Kerak. Pura immaginazione, salvo che per

(¹) La traduzione italiana nel cod. Parigino ha Zaffenino (ediz. POLIDORI, GROTTANELLI, BANCHI, 8), e nel codice Laurenziano, Zafferino (ediz. FINESCHI, 37).

(²) Il testo della traduzione francese edita dal DE BACKER, 263, ha Caisan.

(³) Il testo della traduzione francese edita dal DE BACKER, 263, ha Tatho.

(⁴) La traduzione italiana del cod. Parigino ha Altarco (ediz. POLIDORI, GROTTANELLI, BANCHI, 13); quella del cod. Laurenziano ha: Il Tronco (ediz. FINESCHI, 48). La traduzione francese del cod. Parigino edita da DE BACKER, 265, manca di tutta la parte corrispondente al testo latino dell'edizione LAURENT, 109, § 38 sino 110, § 59.

il mare Morto; in quanto nessun uomo può vedere ad occhio nudo, delle località alla distanza di oltre cento chilometri. Ritorna poi a Gerusalemme per la strada normale di Bethania e Bethfage.

Una seconda escursione lo conduce a Bethlemme. Passa per il luogo ove i Magi, andando verso il luogo della Nascita, videro la stella che doveva guidarli, località presso la cisterna oggi chiamata Bīr al-Qadismu, dove Ricoldo trova una chiesa della quale oggi non rimane più traccia; poi da un « monasterium pulchrum. ubi habitant monachi Sarracenorum », anche questo scomparso, e infine, a metà strada, dal « locum Helie », cioè dal Dayr Mār Elias, restaurato da Manuele Comneno nel XII secolo, dove si mostrava su una roccia l'impronta del corpo del Profeta. Passata la così detta tomba di Rachele, arriva al « campum cicerum » in faccia a Ṭanṭūr (che in realtà avrebbe dovuto incontrare prima della tomba di Rachele), ed infine a Bethlemme. Da là va a visitare il luogo dei pastori, oggi Ḫirbet Ṣiyār al-Ganam se non è il Dayr ar-Raʿuāt, ed un « casale prophetarum, qui occurrerunt Helie et Heliseo » che non so identificare. Poi, ritornato a Bethlemme, per ʿAin Kārim ed ʿAin al-Ḥabis, collegati con la memoria di Zaccaria e del Precursore, passa per il luogo ove fu tagliato l'albero della Croce, cioè il convento georgiano chiamato Dayr al-Muṣallabah, e per la fonte ove Filippo battezzò l'eunuco della Candace (ʿAin al-Ḥaniyah) rientra a Gerusalemme.

Dopo aver visitato altri monumenti della città, e principalmente il Santo Sepolcro al quale dapprima gli era stato negato l'accesso, partendo definitivamente si reca ad Emmaus (ʿAmwās), poi arriva « iuxta Ramam (1), civitate Ioseph, qui sepelivit Christum » cioè ar-Ramlah, e si dirige su Caesarea Philippi (al-Qaisāriyah); da qui, non comprendiamo perchè, ridiscende verso sud-ovest a Cacho (Kākūn) da dove era già passato antecedentemente, e risalendo decisamente al nord, presso Castel Peregrino (ʿAṭlīṭ) trova una grotta della Vergine ove si sarebbe fermata ritornando dall'Egitto in Giudea o Galilea (località di cui si è persa la memoria) e rientra ad

(1) La traduzione italiana del cod. Laurenziano ha Romatea: ediz. Fineschi, 68. La traduzione francese del cod. Parigino edito da De Backer, 274. in questo punto è lacunosa.

Acri. Di lì va per mare a Tripoli, passando sotto il Libano dove abitano i Maroniti ([1]) e gli Ismaeliti, poi a Tortosa e, traversato l'odierno golfo di Alessandretta, sbarca «apud Laiacium». Il viaggio di Terra Santa è dunque finito: comincia il grande viaggio asiatico, per noi ben più importante. In quanto sarebbe veramente esagerato dare grande valore a questa relazione di pellegrinaggio: se vogliamo esser sinceri essa è ben al di sotto di tanti altri scritti consimili, sia per la limitazione dell'itinerario seguìto, quanto per l'assoluta mancanza di qualsiasi sforzo da parte dell'autore nella identificazione delle località, la descrizione dei monumenti o la critica delle tradizioni. È invero un povero scritto che non aggiunge nulla alla nostra conoscenza della geografia storica palestinense.

Ricoldo sbarca dunque «apud Laiacium», una città della Piccola Armenia il cui nome fu variamente ortografato durante il medio evo, Lajazzo, Layas, Laies, Ayac, Aias e così via: un posto di eccezionale importanza tanto nella storia politica quanto in quella commerciale. Oggi è la piccola borgata di Ayās ([2]). Di là, percorse, dice, «ducenta miliaria», va ad Armestriam ([3]), l'antica Μομψουεστία, la Mĕsis degli Armeni, Mamistra, Malmistra o Manmistra dei testi franchi ([4]). La città doveva essere in pessime condizioni, in quanto un terremoto l'aveva quasi distrutta nel 1269. La distanza di 200 miglia data da Ricoldo è errata, come errata è quella di venti miglia

([1]) La redazione latina ha: «Inde vidimus montem Libani. Ibi sunt Maronite...»; la trad. italiana del codice Parigino dà: «... et indi si vedemo il monte di Pandi, el monte di Libano dove sono i Manenti» (ediz. POLIDORI, GROTTANELLI, BANCHI, 24) e quella del cod. Laurenziano: «... et inde si venimo al monte di Pardi, el monte Libano dove sono i Manenti» (ediz. FINESCHI, 70).

([2]) Sulla località si veda AD-DIMAŠQĪ, ediz. MEHREN, 214; ABŪ 'L-FIDĀ, *Géographie*, II, 2ª, 27; C. C. DESIMONI, *Actes passés en 1271, 1274 et 1279 à l'Aïas (Petite Arménie) et à Beyrouth par devant des notaires génois*, in *Archives de l'Orient latin*, I (1881), 434-534; W. HEYD, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, ediz. F. RAYNAUD, II (1923) 82-83, 91.

([3]) La traduzione italiana del cod. Laurenziano ha Amisera (ediz. FINESCHI, 72); quella del cod. Parigino ha Amiseria (ediz. POLIDORI, GROTTANELLI, BANCHI, 25).

([4]) Sulla città durante il medio evo si veda E. HONIGMANN, in *Encycl. de l'Islām*, III, 591-598, s. v. Miṣṣīs.

che indica fra Armestriam (oggi al-Miṣṣīsah) e Tarso. La strada era già stata percorsa da Wilbrandus di Oldenburg, che segnala fra i due caposaldi un castello di Cumbetefort, tenuto dagli Ospedalieri tedeschi (1). Non possiamo però dire se Ricoldo ha seguìto la strada battuta dal suo predecessore o la più breve al-Maṣṣīsah-Adanah-Ṭarsūs. A Tarso (Ṭarsūs) Wilbrandus ricorda una chiesa di S. Teodoro e la chiesa principale di S. Pietro e S. Sofia, «in angulo quodam extra fores ecclesie sepulta est soror Mahumeti, cuius tumbam Sarraceni in multo petunt honore et devotione» (2). Invece Dardel (verso il 1345-46) dice che «la mere eglise de la cité de Tharso [est] nommée Notre Dame de la Coulompne» (3). La città fu anche sede di un vescovado latino. Nulla di tutto ciò interessa Ricoldo, il quale si limita a ricordare che ivi era nato San Paolo.

Con l'arrivo a Tarso e con l'ingresso in Turchia (4) comincia il gran viaggio verso Baġdād. Per questo le indicazioni topografiche sono assai scarse e fra Ṭarsūs e Tabrīz si riducono a queste sole:

1) Da una delle *Epistulae* risulta che era in Sebaste (Siwas) quando ebbe la notizia della caduta di Tripoli, conquistata dai musulmani il 27 aprile 1289: «Certe credo, quod nosti, quod presens eram in Sebaste, civitate Turchie, quando postquam receperunt nova de dolorosa captione Tripolitana, ligaverunt crucem cum ymagine crucifixi ad caudam equi et traxerunt per totam civitatem per cenum, incipientes a loco fratrum et christianorum et hoc in die dominica ad maiorem contumeliam christianorum et Christi» (5).

(1) Si veda l'edizione del Viaggio di Wilbrandus in LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor,* 175-176. Cumbetefort sarebbe «in territorio Meloni», cioè Mlun, Malo di Marin Sanudo, oggi al-Mallūn. Cf. E. REY, *Périple de la Syrie et d'Arménie*, in *Archives de l'Orient latin,* II (1884) 349; LANGLOIS, *Trésor des chartes d'Arménie,* Venise 1863, 119.

(2) Ediz. LAURENT, cit., 176.

(3) DARDEL, *Chroniques d'Arménie*, in *Recueil des histor. des Croisades,* Docum. armén., II, 28. Sulla città durante il medio evo si veda FR. BUHL, in *Encycl. de l'Islām,* IV, 712-713, s. v. Ṭarsūs.

(4) Qui termina la parte dell'*Itinerarium* tradotta in italiano nei cod. Laurenziano e Parigino.

(5) *Epistulae,* ediz. RÖHRICHT, 273.

2) Dall'*Itinerarium* risulta che è passato da Arcirum, cioè Erzerum (Arzan ar-Rūm) (1).

3) « Inde vero procedentes contra fines Thurchie invenimus altissimum montem, super quem requievit archa Noe..... Montem autem illum vidimus a remotis ». Così indica l'*Itinerarium* (2).

4) « Inde procedentes versus aquilonem intravimus in Persidem..... pervenimus ad terram gratissimam et planiciem pulchram, qui dicitur planicies Delatacta ». Così indica l'*Itinerarium* (3).

5) « Inde venimus in Thaurisium, que est metropolis Persarum ». Così indica l'*Itinerarium* (4).

Ci è possibile meglio precisare e dettagliare la via seguìta da Ricoldo? Sì, se noi teniamo conto che tale strada non è stata da lui arbitrariamente scelta, ma che egli invece ha seguìto il percorso della grande via commerciale che alla fine del XIII secolo e per gran parte del XIV univa il golfo di Alessandretta, cioè l'Armenia minore, con la Persia settentrionale, fino a quando il traffico venne diretto sul più breve tragitto di Aleppo (5). È evidente che su questa strada commerciale doveva viaggiare il nostro missionario, non solo per ragioni di rifornimento, di alloggio e di sicurezza, ma sopratutto perchè egli certo non ha viaggiato solo, bensì aggregato ad una carovana o formante, con altri compagni, una piccola carovana.

Il percorso della grande strada commerciale ci è noto da parecchi documenti. Il più importante, dirò anzi il fondamentale, si trova in quel trattato commerciale che, intorno al 1340, fu redatto dal mercante ed uomo politico, lungamente agente dei fiorentini Bardi, Francesco Balducci Pegolotti (6).

(1) Ediz. LAURENT, 122; cap. XIIII, 1.

(2) Ediz. LAURENT, 122; cap. XIIII, 3-5.

(3) Ediz. LAURENT, 122; cap. XIIII, 8, 16.

(4) Ediz. LAURENT, 122; cap. XIIII, 18.

(5) Sembra che la via di Aleppo-Mossul-Tabriz sia stata percorsa (in senso inverso) nel 1247 da Ascelin ed anche da André de Longiumeau, secondo P. PELLIOT, *Les Mongols et la Papauté*, in *Revue de l'Orient chrétien*, XXIV (1924), 328, e XXVIII (1931-1932), 1 sg. Ma ciò non è sicuro.

(6) F. BALDUCCI PEGOLOTTI, *La pratica della Mercatura*, ediz. ALLAN EVANS, Cambridge Mass. 1936. Il testo dell'Itinerario (pagg. 28-29) reca il

Il testo fu molte volte analizzato da valentissimi studiosi, Yule (1), Heyd (2), Kiepert (3), Friedmann (4), Baezley (5) e dal suo ultimo editore stesso Allan Evans (6), ma per non aver tenuto conto di altri documenti analoghi, e anche per errori fondamentali di interpretazione, non tutte le identificazioni da essi presentate sono soddisfacenti. Sarebbe dunque il caso di riprenderne l'esame, tenendo conto specialmente dall'itinerario descritto nel 1340 da Ḥamd-Allāh Mustawfī fra Tabrīz e Sīwās (7), della via percorsa da Ibn Baṭṭūṭah nel 1333 da Nīǧdah (o. come egli la chiama, Nikdah) ad Arzan ar-Rūm (8), della prima parte dell'itinerario arabo della via da Tarso a Costantinopoli redatto da Ibn Ḫurdādbah (9), e infine dei vari itinerari arabi nell'Āḏarbaiǧān raccolti e commentati dallo Schwarz (10). A questi dati orientali saranno da aggiungere quelli occidentali, e prima di tutto i conti dell'ambasciata inglese di Galfredo de Langele al ḫān dei Tartari nel 1292-1293, disgraziatamente giunti a noi in uno stato così frammentario

---

titolo: « Spese che si fanno ordinatamente a conducere mercatantia da Laiazzo d'Erminia infino a Torissi (*Tabrīz*) per terra ». Sull'autore si veda l'introduzione dell'opera, pg. XV-XXVI.

(1) SIR HENRY YULE, *Cathay and the Way Thither*, ediz. CORDIER, London 1913-1916, III, 159 sg.

(2) W. HEYD, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, ediz. F. RAYNAUD, Leipzig 192?, 112-117.

(3) H. KIEPERT, *Ueber Pegolotti's vorderasiatisches Itinerar*, in *Monatsberichte der Königl. Preuss. Akad der Wissensch. zu Berlin, aus dem Jahre 1881*, Berlin 1882, 901-913.

(4) E. FRIEDMANN, *Das mittelalterliche Welthandel von Florenz in seiner geographischen Ausdehnung*, in *Abhandlungen der Wiener K. u. K. geographischen Gesellschaft*, X, 1°, Wien 1912.

(5) C. R. BEAZLEY, *The Dawn of Modern Geography*, III, Oxford 1906, 330-331.

(6) Ediz. cit., 389-391.

(7) *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulūb composed by Ḥamd-Allah Mustawfī of Qazwīn in 740 (1340)*, transl. by G. LE STRANGE, Leyden-London 1919, 175.

(8) *Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe, accompagné d'une traduction par* C. DEFRÉMERY et B. R. SANGUINETTI, II, Paris 1854, 286-294.

(9) IBN KHORDADHBEH, *Kitāb al-Masālik wa 'l-Mamālik*, ediz. DE GOEJE (= *Bibl. Geogr. Arab.*, VI), Lugduni Batavorum 1889, 82 (trad.), 110 (testo).

(10) P. SCHWARZ, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, VIII-IX, Zwickau in Sachsen 1932-Berlin 1936. Non ho potuto consultare HĀMID SA'DI, *Anadoludan gečen qadīm transit jollary*, in *Türk Jurdu*, n°. 28, aprile 1927, 361-367.

che solo il percorso da Tabrīz ad Arzan ar-Rūm può essere rilevato con sicurezza [1]; ed altri documenti di parziale importanza che saranno in seguito citati all'occasione. Con tutto questo materiale si potrebbe analizzare dettagliatamente l'itinerario del Pegolotti ed identificarne le stazioni con maggior esattezza di quanto non si sia fatto sino ad ora: e si sarebbe così ricostruita anche la strada percorsa da Ricoldo. Qui mi accontenterò di dare alcune indicazioni sommarie, visto che lo scopo di queste mie note non è quello di scrivere un trattato di geografia storica, bensì di illustrare, chiarendolo, il viaggio di un missionario.

Ricoldo parte da Tarso (Ṭarsūs); l'itinerario del Pegolotti ha invece inizio ad Ayās, ed è quindi, per il primo tratto, indipendente da quello del nostro domenicano. Ma la terza stazione del mercante fiorentino è indicata col nome di « Casena ». Secondo una acuta osservazione dell'Evans tale nome va letto invece « Caseria », ammettendo un facile errore di trascrizione nel codice di *n* per *ri* [2]. Ora Caseria è evidentemente Kayṣāriyah (Cesarea). Quindi è a Cesarea che i due itinerari si congiungono, in quanto per recarsi a Sīwās da Ṭarsūs Ricoldo deve esser passato da Kayṣāriyah.

Per andare da Tarso a Cesarea Ricoldo deve aver presa la strada attraverso le Porte di Cilicia, Pylae Ciliciae degli antichi, Darb as-Salāmah di Ibn Ḫurdāḏbah [3], il primo tratto della grande strada per Costantinopoli descritta da questo geografo ed inoltre l'unica esistente già dall'epoca romana, passante per Mopsukrene [4] e Podandos [5]. Ricoldo deve

(1) C. Desimoni. *I conti dell'Ambasciata al Chan di Persia del MCCXCII*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, XIII (1879), 537-698.

(2) Ricordo che l'unico manoscritto dell'opera del Pegolotti di cui noi disponiamo (Riccardiano 2441) è una copia eseguita nel 1472 da Filippo di Niccolaio Frescobaldi su di una copia dell'originale fatta da Agnolo di Lotto dall'Antella. Dunque un doppio trapasso, e tutti sanno con quanta facilità i nomi, specialmente stranieri, vengono sfigurati nelle successive copiature.

(3) Op. cit., 82 (trad.), 110 (testo).

(4) Mopsukrene è a XII miglia da Tarso. Cfr. W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, London 1890, 384; W. Ruge in Pauly-Wissowa, XVI, 250-251. Mopsukrene deve corrispondere a Mazar 'Ullayq Ḫān, cioè al-'Ullayq di Ibn Ḫurdāḏbah.

(5) Podandos è al-Baḏandūm di Ibn Ḫurdāḏbah. Sulla località vedi Ramsay, op. cit., 348-349.

aver seguìta la strada descritta da Ibn Ḫurdādbah sino alla stazione di Luluah (Loulou dei bizantini) al di là delle montagne del Tauro; da lì deve esser passato alla vicina Nīğdah (1), ove è giunto Ibn Baṭṭūṭah, proveniente da Qūniyah e che prosegue su Kayṣāriyah. Il grande viaggiatore arabo ed il missionario domenicano devono aver percorso lo stesso cammino poi fino a Sīwās (2), come lo aveva percorso Wilhelm von Rubruk nel 1254-1255 (3), e nel 1292 uno scudiero dell'ambasciata inglese mandato « usque Cassariam ad Curiam Regis Tartarorum » e « redeuncium de Cassaria usque Sevastum ». Infine è accuratamente descritta dal Pegolotti, che vi segna cinque tappe (4).

A Sebaste (Sīwās) Ricoldo trova delle installazioni cristiane: un consolato genovese vi era già nel 1274, e il 15 maggio 1280 vi si redige un contratto di nolo, dove le parti prestano giuramento nella chiesa installata all'interno del recinto del ḫān di Kamal ad-Dīn (in fondaco Camaladini, in ecclesia) (5). Vi esisteva una missione francescana fondata da frate Marco da Montefeltro, probabilmente nel 1279-1283 (6). ed una domenicana (7). Nel 1318 vi appare il primo vescovo, Bernardino di Piacenza. Wilhelm di Rubruk vi ricorda la sepoltura dei XL martiri ed una chiesa di San Biagio nella fortezza, notizia che mi sembra un po' strana, visto che la cittadella

(1) IBN BATTŪTAH, op. cit., II, 286. Egli ortografa il nome نكدة; Hamd-Allāh Mustawfī scrive نيكدة, e YĀQŪT, IV, 81 ha invece Nekīdah. Sulla storia della città vedi P. WITTEK in *Encycl. de l'Islām,* III, 973-974, s. v. Nīgde.

(2) IBN BATTUTAH, op. cit., II, 287-289.

(3) Che ricorda a Cesarea una chiesa di San Basilio il grande.

(4) Una di queste è « al Gavazera del Soldano ». Gavazera vuol dire caravanseraglio, ḫān: quindi abbiamo l'esatta corrispondenza col magnifico Sulṭān Ḫān presso Pallas. Su questo monumento si veda G. DE JERPHANION, *Mélanges d'archéologie anatolienne,* in *Mélanges de l'Université St.-Joseph,* XIII (1928), 92-102; XV (1930-1931), 283-286.

(5) G. I. BRATIANU, *Recherches sur le commerce des Génois dans la mer Noire au XIIIe siècle,* Paris 1929, 302, 312-314.

(6) GOLUBOVICH, *Bibl. bio-bibliograf. di Terra Santa,* I, 301; *Analecta franciscana,* II, 96; BRATIANU, op. cit., 168.

(7) I domenicani l'abbandonano al principio del XIV secolo, forse per ritornarvi più tardi. Cf. R. LOENERTZ in *Archivum Fratrum Praedicatorum,* II (1932), 35, 37 e *La Société des Frères Pérégrinants,* I, Roma 1937, 172.

di Sīwās fu costruita (o ricostruita) nel 618 H. (1221) da Kaiqubād I (1), e non penso che la sua tolleranza fosse così grande da permettervi l'esistenza di una chiesa. Ad ogni modo tutto ciò non interessa Ricoldo: egli si limita, dal passo innanzi citato, a ricordare un « loco fratrum et christianorum », che è probabilmente quel « fondaco Camaladini quo habitant Januenses » con una chiesa del documento 15 maggio 1280 già ricordato (2).

Il tratto del percorso da Sīwās ad Arzan ar-Rūm (Arcirum di Ricoldo) è ben noto: lo descrive accuratamente Mustawfī che segna nove stazioni intermedie, e il Pegolotti che ne segna otto, passando entrambi da Arzanǧān (Arzinga in Pegolotti), che fu visitata anche da Ibn Baṭṭūṭah (3). Notiamo che la strada passa da Āq Šahr secondo Mustawfī, che questo autore dice vicino a delle miniere di allume, šāb in arabo da cui il nome del castello di Qazā Ḥiṣār Šābīn che sorge nelle vicinanze, ricordato dal *Ǧāhān Numā* di Ḥaǧǧ Ḫalfa. Ora Ricoldo, parlando della pianura Dalatacta, dice che « ibi sunt lapides, qui habent a Deo virtutem sanandi et consolidandi omnem inscissuram ». Probabilmente, per un errore di memoria, ha trasportato più lontano il luogo ove aveva constatato che l'allume ha proprietà emostatiche. Arzan ar-Rūm (Erzerum) è ricordata da Ricoldo solo per la sua altitudine e per il gran freddo che vi regna; ma la città (che corrisponde alla bizantina Θεοδοσιούπολις) doveva avere qualche memoria cristiana interessante. Mustawfī (4), che dà notizie risalenti alla fine della dominazione dei salǧūq di Rūm, vi

(1) M. van Berchem et Halil Edhem, *Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum*, IIIe partie, *Asie Mineure*, I, Le Caire 1910, 11.

(2) Dei genovesi possedevano delle case anche fuori del ḫān: così un documento del 18 maggio 1280 è « Actum in Savasto [in] domo quo ipse Lamba [Aurie] habitat »: Bratianu, op. cit., 315, doc. XIII. Dei documenti genovesi sono però anche redatti in case di musulmani: così uno del 19 luglio 1274 è redatto in « fondico Palui Calataxai Sarraceni »: Bratianu, op. cit., 302, doc. II.

(3) Op. cit., II, 293. In Armeno Erzĕnga, volgare Erzĕngan.

(4) Op. cit., 95. Su Erzerum e regione si veda F. Macler, *Erzeroum ou topographie de la Haute Arménie. Texte arménien de Hakoub Karnétsi (XVIIe siècle)*, in *Journal Asiatique*, 1919, I, 153-237.

ricorda una chiesa « che è la più grande di tutta questa contrada. Ha una immensa cupola di 50 braccia di diametro. Di faccia vi è una moschea costruita in larghezza e lunghezza come la Kaʿbah della Mecca ». Intorno al 1320 doveva sorgere nella città un convento francescano dipendente dalla custodia di Tabrīz (1). Al tempo di Ibn Baṭṭūṭah la città era per la massima parte in rovina.

Da Erzerum a Tabrīz i due itinerari di Mustawfī e del Pegolotti differenziano sensibilmente, nel senso che il primo passa per regioni poste più a sud di quelle percorse dal secondo. Esso per Basīn, il passo di Āq Aftan e Ḫanūs arriva a Malāzğird (Manzikart); segue poi parallelamente la riva settentrionale del lago di Wān, per Arğīš, Band-i-Māhī, Naw Šahr, Šakmābād arrivando a Ḫuwi, da dove per Marand raggiunge Tabrīz. È questa la via che deve aver seguìta l'ambasciata inglese al Ḫān di Persia nel suo ritorno, per quanto possiamo riconoscere attraverso l'alterazione dei nomi: essa passa infatti per Meresgarde (Malāzğird), Argis (Arğīš), Coye (Ḫuwi) e Marenda (Marand). Tutto affatto diverso è l'itinerario del Pegolotti. Esso passa da un luogo detto Sarmesscalo, che deve corrispondere al « montem qui vocatur Solissaculo » di Odorico da Pordenone nel suo viaggio da Arceron (Erzerum) a Tabrīz (2), per il luogo detto « alle 3 chiese » cioè Uč Kilisse, passa « sotto l'Arcanoe » cioè il monte Arārāṭ dove si sarebbe arrestata l'arca, e di lì si dirige su Torisi (Tabrīz). La via seguìta da Ricoldo deve avvicinarsi a questo secondo itinerario, in quanto anche il nostro domenicano passa in vista del monte Arārāṭ. Poi egli dice di aver attraversata la pianura Delatacta. In questo nome si deve riconoscere il celebre Alāṭāq, grande pianura di pascoli, ove Hülägü (o secondo altri Argun) vi aveva costruito un gran palazzo d'estate e di caccia, dove ancora risiedeva Aḥmed nel 681 H. (1282), quando scriveva la lettera al sulṭān Qalawūn. Più tardi è ricordata Qarrāda, la « città nuova di Alāṭāq » a proposito delle battaglie del 24 luglio 1336 e del

(1) Golubovich, op. cit., II, 72, 262-268, 272, 544-545.

(2) Ediz. A. van den Wyngaert, in *Sinica franciscana*, I, Quaracchi 1929, 416. Il nome ha molte varianti nei manoscritti.

16 luglio 1338. La pianura si svolgeva a nord del lago di Wān e, secondo Mustawfī, dove prendeva le sue sorgenti il fiume di Bargirī (1). Il che vuol dire che Ricoldo. dalla località dove era in vista del monte Arārāṭ, piegò verso sud-est per raggiungere Bargirī o un punto intermedio fra questo e Ḫuwī. Non sarebbe da escludere che la pianura di Alāṭāq corrisponda o alla « piana dei falconieri » o alla « piana del fiume Rosso » segnate nell'itinerario del Pegolotti. Così Ricoldo arriva a Tabrīz.

Le notizie che egli ci dà su tale città sono davvero molto scarne: « Inde venimus in Thaurisium, que est metropolis Persarum. In Thaurisio, civitate Persarum, invenimus inter alia monstra silvestrem asinum Indie, qui ab aliquibus reputatur onager, et distinctione et varietate colorum et proporcione tactabriature excedi in pulchritudine omnes alias bestias et animalia mundi. Ibi stetimus per medium annum, et predicavimus eis per thurcimannum in lingua arabica ». Nelle *Epistulae* (2) aggiunge però un dato interessante sulla chiesa di San Giovanni: « In Tauricio, civitate Persarum, maximam et pulcram, quam christiani edificaverunt in honore illius dilecti discipuli et nepotis tui Johannis, evangeliste, cui fuisti a tuo filio pendente in cruce dulciter commendata, fecerunt scolam alchorani, ut inblasphemarent Christum et evangelistam ».

Tabrīz (3) era diventata la capitale sotto Abaqā (663-680 H.): Argūn, nel 690 H. (1291) vi costruì il gran palazzo di Šam, all'ovest della città, sulla riva sinistra del Aǧī-čai (4), quattro minareti ed anche un monastero buddista. notevole perchè sulle sue pareti vi erano delle pitture comprendenti anche un ritratto del sovrano, ma così mal costruito che nel 694 H. (1295) Gāzān, arrivando nella città, trovò che l'acqua

(1) Si vedano molti testi raccolti e tradotti in F. Brosset, *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité*, I, St.-Pétersbourg 1849-1858. 545, nota 1.

(2) Ediz. Röhricht, 273.

(3) Sulla forma *Taurīs* del nome si veda P. Schwartz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, 1056 e 1426, nota 2.

(4) L'antica forma del nome è Šanb (= cupola). Cf. Quatremère in *Not. et extr. des manuscrits*, XIV, 31, nota 2.

vi entrava, rovinando le pitture (1). Ma le grandi costruzioni di Tabrīz sono posteriori al passaggio di Ricoldo, in quanto sono dovute a Gazān Ḫān, 694-703 H. (1294-1303): così la madrasah ar-Rašidiyyah, quella del vizir Tāǧ ad-Dīn ʿAlī Šāh, la moschea del quartiere Nāmiyān. Marco Polo così parla di Tabrīz (2): « Toris est une grant cité qui est en une provence qui est apelés Yrac... Il est voir que les homes de Toris vivent de mercandies et d'ars: car il i se laborent maintes dras a or et de soie et de grant vaillance... La vile est tout environé entor de biaus jardinz et de deletable, plen de maint fruit et buens. Les sarain de Toris sunt mout mauveis et desloiaus ». In quanto poi agli onagri di cui parla Ricoldo, essi sono ricordati anche da Jourdain Catala: « In hac autem Persidâ (sic) sunt quaedam animalia quae onagri vocantur, et sunt admodum parvi asini, velociores in cursu quam sint equi nostri » (3).

L'importanza politica ed economica della città (4) vi attrasse ben presto dei commercianti veneziani e genovesi (5), e in seguito la formazione di un grosso gruppo di cattolici che le missioni domenicana e francescana reclutarono principalmente fra gli orientali convertiti (6). Le due comunità monastiche vivevano l'una vicino all'altra, avendo la chiesa in comune (7), il che diede luogo a non pochi attriti, che dove-

(1) H. H. Howorth, *History of the Mongols*, III, London 1888, 344, 347, 398.

(2) *Il Milione*, ediz. L. Foscolo Benedetto, Firenze 1928, 22-23.

(3) H. Cordier, *Les merveilles de l'Asie par le Père Jourdain Catalani de Sévérac*, Paris 1925, 111 (testo), 58 (traduz.). Sull'autore si veda C. V. Langlois, *Jordan Catala, missionnaire*, in *Hist. littéraire de la France*, XXXV, 1921, 260-267.

(4) Dettagli sulla storia della città si possono trovare in P. Schwartz, op. cit., 1055-1074, e V. Minorsky, in *Encycl. de l'Islām*, IV, 612-623, s. v. Tabrīz.

(5) Il testamento redatto a Tabrīz il 10 dic. 1264 dal mercante veneziano Pietro Vioni è pubblicato in *Archivio Veneto*, XXVI (1883), 161-165. In generale si veda W. Heyd, *Histoire du commerce*, cit., II. 110-112; Bratianu, op. cit., pass.

(6) Jordan Catala in Cordier, op. cit., 111, ne conta più di 1000.

(7) Sulla questione vedi le chiare dilucidazioni in R. Loenertz, *La Société des Frères Pérégrinants*, cit., 152-160. La situazione doveva verificarsi

vano preparare ai ben più profondi dissidi, quando sorse la questione della povertà di Cristo e degli apostoli, dibattuta con tanto accanimento al concilio d'Avignone del 1321, e di cui le ripercussioni dovevano farsi sentire nella sede di Tabrīz (¹). La sede vescovile vi doveva essere creata il 1 aprile 1318 da Papa Giovanni XXII (²). L'unico dato che abbiamo sulla cultura di questi monaci non è veramente molto confortante: esiste nell'Archivio Vaticano una lettera indirizzata nel 1302 da Dionigi, vescovo giacobita di Tabrīz, al Papa Bonifacio VIII, redatta in siriaco, al verso del quale un Johannes Flamingus francescano « in Taurisio » scrive la traduzione latina su richiesta del vescovo stesso « cum quodam bene sciente arabicum » (³). È strano che confonda l'arabo col siriaco. Anche la comunità monofisita di Tabrīz doveva in quel tempo essere fiorente: nuove chiese vennero costruite e in una, nel 1286, furono fatte delle nuove decorazioni da due pittori fatti venire appositamente da Costantinopoli dalla moglie di Abāqā, Despina [Δέσποινα] Ḫātūn, che era una figlia naturale di Michele Paleologo (⁴). Disgraziatamente della chiesa di San Giovanni evangelista trasformata in scuola coranica al tempo di Ricoldo non abbiamo nessuna notizia.

È in questo ambiente che Ricoldo si trattiene parecchi mesi, tutto occupato all'opera di evangelizzazione. Notiamo che in quel momento non sa ancora l'arabo, in quanto, come egli stesso dice, predica attraverso un interprete.

al momento nel quale Ricoldo era a Tabrīz; infatti nel 1291 vi passa Giovanni da Montecorvino, sul quale è detto: « ... frater Yohannes de Montecorvino... regnum Persarum intravit, et in civitate maxima Thaurisio aliquandiu commoratus cum fratribus Minorum et Praedicatoribus qui ibi in uno loco morabantur ... »: *Chronicon seu liber ystorie plurime* [cod. Parigi, Bibl. Nat., lat 5006, del sec. XIV] in GOLUBOVICH, op. cit., III, 86.

(¹) GOLUBOVICH, op. cit., III, 436-452.

(²) GOLUBOVICH, op. cit., III, 200-204. Il primo vescovo fu Bartolomeo Abagliati [*de Aballiatis*], morto avanti il 21 ag. 1320. Vedi A. VIEL-P. GIRARDIN, *Chronique du couvent des Frères Prêcheurs d'Orviéto*, Rome-Viterbe 1907, 54,

(³) GOLUBOVICH, *Epistola syriaca Dionysii episcopi Taurisiensis ad Bonifatium VIII (1302)*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 1925, 351-355.

(⁴) BARHEBRAEUS, *Chron. eccles.*, ediz. ABBELOOS-LAMY, III, 444, 454, 462-464.

Lasciato Tabrīz, Ricoldo si dirige su Mōṣul attraverso il paese dei Curdi. Evidentemente deve esser passato per Dih-i-Ḫwaraqān (1) e Marāgah (2), due località dove poco dopo vedremo svolgersi attivamente le missioni domenicane e saranno erette a vescovado nel 1318 (3): poi per Sāburḫast (4) e Barzah (5), per volgere poi in direzione di occidente nelle montagne abitate dai Curdi. Di questo Ricoldo scrive: « Inde

(1) Il nome è molto variamente ortografato: Dāḫarraqān, Dīh Ḫarraqān, Dih Naḫīrğan. Si veda SCHWARTZ, op. cit., 1148-1151. Nei documenti occidentali abbiamo la forma Diacorogon (nel *De locis fratrum minorum et praedicatorum in Tartaria*, in *Archiv. Fratrum Praedicatorum*, II [1932], 73-74), Dyagorgano nella epistola di Jordan Catala sui martiri cristiani di Tana, in A. C. MOULE, *Brother Jordan of Sévérac*, in *Journal of the R. Asiat. Soc.*, 1928, 358, dal ms. di Assisi 329, e de Tongano, ibid., 376, dal ms. Paris, Bibl. Nat., 5006.

(2) Su Marāgah vedi SCHWARTZ, op. cit., 1005-1010; MINORSKY, in *Encycl. de l'Islām*, III, 277-282, s. v. Marāgah. Nei documenti occidentali abbiamo le forme Marga (in *De locis fratrum minorum et praedic.* cit.), Merega e Maroga (in MOULE, op. et loc. cit.). Ai tempi di Ricoldo, Marāgah è un importante centro di cristianesimo tanto giacobita quanto nestoriano. Nel 1268 Barhebraeus, mafriano giacobita, fa un corso su Euclide e nel 1272 uno su Tolomeo nel « nuovo convento di Marāgah » e vi scrive il Kitāb ad-Duwal: ASSEMANI, *Bibl. Or.*, II, 266; WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature* (1894), 267, 271, 276, 279. Il patriarca nestoriano Yahbhallàhā ricostruisce la chiesa di Mār Šallīṭā e a fianco vi erige una residenza; nel 1293 sono terminate le chiese di Mār Mārī e Mār Gīwargīs; nel 1294 è fondato il monastero di S. Giovanni Battista, terminato nel 1301, a due terzi di parasanga al nord di Marāgah, con una cupola rivestita di ceramiche verdi; e altre chiese vi sono erette: cf. CHABOT, in *Revue de l'Orient latin*, II, 80, 127, 253-258. In quanto ai domenicani sappiamo che fr. Jacques di Arles (sur-Tech), partito probabilmente per l'Oriente dopo il 1291, vi risiedeva. È quello che porta al papa la lettera di Yahbhallàhā del 1304 [Arch. Vaticano, Ann. I-XVIII-1800 2] e che ne aveva fatta la traduzione latina.

(3) LOENERTZ, op. cit., 160-165. - Giovanni de Galonifontibus alla fine del XIV secolo nota ancora il culto alla tomba del primo vescovo di Marāgah, Bartolomeo de Podio, morto a Qrna nel 1333: « ... cuius sepulchrum usque ad hodiernum diem veneratur propter signa et prodigia per ipsum facta, cottidieque fiunt ad laudem Dei et fidei catholice »: A. KERN, *Der « Libellus de Notitia Orbis »*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, VIII (1938), 115.

(4) Su questa località cf. SCHWARTZ, op. cit. 1055.

(5) Su questa località cf. SCHWARTZ, op. cit., 1053-1055. Doveva trovarsi presso l'odierna Ledğ o presso Sāwğ Bulāq (sorgenti fredde): MINORSKY, in *Encycl. de l'Islām*, IV, 194-199, s. v.

progredientes versus meridiem venimus ad monstruosam et rabiosam gentem Curtorum, qui excedunt in malicia et feritate omnes barbaras naciones, quas invenimus .... Dicunt autem Curti non quod sunt brevis stature: sunt autem valde magni in corpore, sed curti in lingua persica sonat lupi » ([1]). E il Laurent spropositatamente annota: « Lupus persice dicitur کرد, *gurk* »: nè la parola che egli scrive in alfabeto arabo si legge *gurk* (tutto al più *kurdi*), ne tale termine ha mai voluto significar lupo in persiano. Ricoldo ha probabilmente udito dire lupo in turco (cioè قورد *qūrd* oppure قورت *qūrt*); ha creduto che fosse termine persiano ([2]).

Sulla via seguìta da Ricoldo per arrivare a Mōṣul non possiamo proprio dire nulla: non sappiamo se ha valicato il colle di Garūšinka oppur se è passato da Baswa (Qalʿa Pasowa). I due itinerari si congiungono a Rawāndīz ([3]), e sboccando da quelle gole, si scende facilmente a Mōṣul.

Le notizie che a questo punto Ricoldo ci dà non sono molto abbondanti, però di non poco valore. « Deinde vero longa spacia terrarum transeuntes, venimus ad Ninivem, civitatem grandem, que grandis fuit longitudine, non latitudine: nam sita fuit in longum iuxta fluvium paradisi Tigridem. Ibi ostenderunt nobis montem, ubi stetit Jonas, et fontem, de quo bibebat. Unde et usque hodie dicitur fons Jone. Ipsa vero civitas totaliter subversa est, et apparent signa et fortilicia » ([4]). È presso a poco quanto doveva dirci pochi anni dopo Hayton: « Le règne de Caldée devers orient comence des montagnes de Mede et s'estend jusques à une grant et anciene cité près du flum Tigris. Ceste cité est appelée Ninive, de

(1) Laurent, op. cit., 123.

(2) Sui Curdi si veda l'ottimo articolo di V. Minorsky, in *Encycl. de l'Islām*, II, 1196-1222, s. v. Kurdes e Kurdistān.

(3) Si vedano le varie opere sulla geografia della regione indicate nello scritto di Minorsky qui sopra citato, a cui si aggiunga A. M. Hamilton, *Road through Kurdistan. The Narrative of an Engineer in Iraq*, London 1937, e *League of Nations. Question of the Frontier between Turkey and Iraq. Report submitted by the Commission instituted by the Council. Resolution of September 30. 1924* [C. 400, M. 147, 1925. VII]. La prima delle due strade è indicata da Yāqūt; la seconda fu studiata da G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten Persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, 231-250.

(4) Ediz. Laurent, op. cit., 123-124.

laquele saint escripture parle, e a laquele fu mandé Jonas, prophete, à prechier par le comandement de Dieu. Ceste cité est ore toute gastée, mès pour ce que encores est apparent, bien semble que cele cité fu une des plus grans cités du monde » [1]. Le rovine di Ninive [2] erano ancora in parte abitate nel XIII secolo; André de Longjumeau vi passa venendo da Aleppo ed andando al campo tartaro nel 1245-1247 [3], e Gazan Ḫān vi ha risieduto [4]. Il culto di Giona vi è rimasto vivente sino ai nostri giorni, nel santuario di Nabī Yūnis [5], in origine un convento nestoriano collegato col patriarca Ḥĕnàn Īšō' I (668-701). Aš-Šābuštī lo dice a due parasanghe dal Tigri, ad occidente di Mōṣul: « il luogo è conosciuto col nome di Ninive. Presso il convento è una sorgente chiamata 'Ain Yūnis » [6]: è la fonte a cui accenna Ricoldo [7]. Il santuario cristiano fu poi occupato e trasformato dai musulmani, e divenne il centro di un pellegrinaggio importante, tanto che sette visite al Nabī Yūnis valevano quanto un pellegrinaggio alla Mecca [8]. Un autore del XIX secolo, il Kinneir, parla anche di un pellegrinaggio che vi compiono gli ebrei [9].

Secondo Muqaddasī il santuario musulmano sarebbe stato costruito da Gamīlah, figlia di Nāṣir ad-Dawlah, il primo Hamdanida, 317-358 H. (929-968) [10]. Secondo Yāqūt sarebbe

(1) Hayton, *La Flor des estoires de la terre d'orient*, in *Recueil des hist. des Crois.*, Arméniens, II, 130 (cf. redazione latina 269-270).

(2) Per la topografia si veda Felix Jones, *Notes on the Topography of Nineveh*, in *Selection from the Records of the Bombay Government*. N° 43, 1857.

(3) Matthaeus Parisiensis, ediz. Luard, in *Rr. Britt. Ss.*, VI, 116.

(4) Hayton, op. cit., 204, 324.

(5) Sull'edificio vedi Sarre-Herzfeld, *Archaeolog. Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, II, Berlin 1920, 206-207.

(6) Aš-Šabuštī, ediz. Sachau, in *Abhand. d. Preuss. Akad.*, Berlin 1919, 13, n°. 20. Si veda inoltre Assemani, *Bibl. Orient.*. II, 42; Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, II, 135; Baethgen, *Syr. Fragment.*, 32, 117; Wright, *Catal. Brit. Mus.*, 843; Budge, *Thomas of Margâ*, 72, nota 5: 'Amr, trad. Gismondi, 59-60; *Chronique de Séert*, in *P. O.*, VII, 199-201.

(7) Della fonte parla anche Muqaddasī, e dice che vicino vi è un albero, šağarah al-Yaqṭīn, piantato dal profeta stesso, ed una moschea.

(8) Yāqūt, I, 866; IV, 682.

(9) *Journey through Asia Minor*, London 1818, 461.

(10) Muqaddasī, ediz. de Goeje, 136, 146.

invece stato costruito da un mamlucco del sulṭān selǧuqide che sarebbe stato emiro di Mōṣul avanti al-Bursuq. Herzfeld pensa ad Aqsonqor al-Bursuqī, fatto signore di Mōṣul da Mugīṯ ad-Dīn Maḥmud nel 515 H. (1121). Timur visitò il santuario e vi costruì una cupola, probabilmente quella caduta nel terremoto del 1078 H. (1667). Oggi non vi possono entrare se non i musulmani.

Riprendiamo la citazione di Ricoldo: dopo aver accennato a Ninive dice: « Est autem nunc reedificata ex alia parte fluminis, et dicitur Mousal. Rex civitatis est Christianus, nestorinus tamen. Qui libenter audivit predicacionem et fidem, sed non mutavit ritum ». È ben noto che Mōṣul era un importante centro di cristianesimo, tanto giacobita quanto nestoriano: numerose erano le chiese che si trovavano nella città (1). ma che il cristianesimo nestoriano fosse anche arrivato a convertire il governatore della città (che Ricoldo chiama Rex) questa è notizia che non mi risulta da nessuna altra fonte (2).

Infine Ricoldo aggiunge: « Ibi sunt multi Judei, et vicimus eos publica disputacione in Synagoga eorum ». Sull'importanza dell'elemento ebraico a Mōṣul abbiamo molti dati. Già Balāḏorī racconta che al momento della conquista araba nel 20 H. (640) vi era una grande fortezza con una chiesa e poche case cristiane, ma un grosso centro ebraico (Meḥallat al-Yahud): è quella fortezza forse che una cronaca siriaca del VII sec. chiama Ḥesnā 'Ebhrāyā (3): è di questa che gli arabi hanno fatta una città (4). Di un grosso nucleo ebraico abbiamo ancora notizia nel X secolo, ai tempi di al-Ḥusain b. Abdallāh

(1) Vedi Sarre-Herzfeld, op. cit., II, 289-303; U. Monneret de Villard, *Le Chiese della Mesopotamia*, Roma 1940, 76 sg.

(2) Dalla serie dei governatori del Diyār Bakr e Diyār Rabī'a con sede a Mōṣul data da B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, Leipzig 1939, 351, risulta che la carica era coperta nel 1287 da Amīn ad-Dawlah, fratello del famoso wezir Sa'd ad-Dawlah al-Yahūdī, quindi un ebreo. Non sappiamo però se tenne il posto fino al momento del passaggio di Ricoldo.

(3) *Chronica minora, CSCO*, Ss. syri, IV, trad. 21.

(4) I geografi arabi confrontano la sua forma con quella di un ṭailasān (« pallium »), cioè un rettangolo allungato: però Muqaddasī la dice in forma di semicerchio, come realmente ha nel medio evo.

b. Ḥamdān [1], ma notizie dettagliate le abbiamo solo con la visita di Beniamino di Tudela, avanti il 1173. Egli dice che il numero degli ebrei ad al-Mustal (al-Mawṣil, Mōṣul), che aveva in altri tempi il nome della grande Assur, è di 7000, governati da Zaccheo, principe del sangue di Davide, e da Giuseppe l'astrologo, consigliere del re Seif ad-Dīn, fratello di Nur ad-Dīn, re di Damasco. Questa città, dove comincia il regno di Persia. ha conservata tutta la sua grandezza. Sta sulle rive del Tigri e non è separata dall'antica Ninive se non da un ponte: questa era presso lo stesso fiume ed è rovinata completamente. Sono però rimasti alcuni villaggi e castelli nel suo primo recinto, che non è lontano se non una lega da Abdael [Araba'il, Arbela]. La città di Assur ha tre mausolei dei tre differenti profeti, Abdias [Obadiah], Giona figlio di Amithai e Nahum figlio di Elcusseus [Nahum ha-al-Qōšī [2]]. Queste le indicazioni di Beniamino da Tudela [3]. Nel 1171 era rabbino maggiore di Mōṣul un Davide, che ottenne un permesso per visitare i luoghi santi [4]. Ben più notevoli sono per noi le notizie relative all'importanza degli ebrei di Mōṣul sotto la dominazione mongola [5] e specialmente durante il regno di Argūn [6], che doveva portare alla persecuzione del 1291, alla morte di quel sovrano. Si direbbe che la nota di Ricoldo sia stata redatta avanti tale avvenimento, ciò che sarebbe un indizio importante per la datazione dell'*Itinerario*. Nel periodo durante il quale riteniamo che Ricoldo sia passato per Mōṣul, il capo della comunità ebraica era il rabbi David ben Daniel, che si diceva discendente da re Davide,

(1) E. Sachau, *Vom Klosterbuch des Šābuštī*, in *Abhand. d. Preuss. Akad.*, Berlin, 1919, 13, n°. 20: sul personaggio vedi *Arīb. Ṭabarī continuat.*, ediz. de Goeje. 171-172, ad. an. 320 H.

(2) Di cui la tomba si venera ad al-Qōš: vedi Badger, *The Nestorians*, I, 104-105.

(3) Vedi la trad. Adler, in *The Jewish Quarterly Review*, XVII(1905), 302-303.

(4) Luncz, *Jerusalem*, 1899. 25.

(5) Sugli ebrei nel regno mongolo si veda in generale Spuler, op. cit., 245-249.

(6) Vedi Barhebraeus, *Chron. syriac.*, ediz P. J. Bruns, Lipsiae 1789, 624 sg.; *The Chronography*, transl. by E. A. Wallis Budge, Oxford 1932, 490 sg. Questa parte della Cronaca non è di Barhebraeus, già morto a quel tempo, ma fu aggiunta probabilmente da suo fratello Bar Ṣaumā Ṣāfī.

e che ebbe una polemica con Salomon ben Salomon a proposito di Maimonide; egli è documentato nel 1288-1289 ([1]). Probabilmente è con lui che sostenne la disputa Ricoldo ([2]).

Da Mōṣul Ricoldo si reca a visitare il famoso convento di San Matteo (Mār Mattā) sul Ǧebel Maqlūb, a circa 30 km. a N-E della città, sede del patriarca giacobita ([3]): e in questa occasione inserisce nell' *Itinerarium* molti dati relativi alle usanze liturgiche dei giacobiti (importante specialmente quelle riguardanti l'unzione dei morti) ([4]) e sulla loro teologia, e il racconto di una sua disputa sui principî della setta, dove egli fu tanto convincente da convertire persino il patriarca: «Patriarcha eorum primo tamen publica disputacione a nobis, ymmo a Deo totaliter superatus, tandem nobiscum plene in omnibus concordavit, et fidem suam manuscriptam nobis tradidit, in qua aperte confessus est in Christo esse duas integras et perfectas naturas, divinam scilicet et humanam» ([5]). Dopo di che, tornato a Mōṣul, avrebbe predicato su una piazza la fede cattolica, in arabo, mostrando gli errori dei giacobiti «coram populo et clero iacobino, ipso patriarcha et clero asserente». Al momento della visita di Ricoldo il mafriano dei giacobiti era Bar Ṣaumā fratello e successore di Barhebraeus; e il vescovo del convento di San Matteo, che aveva la dignità di metropolita e seguiva immediatamente il

([1]) Vedi GRAETZ, *Geschichte der Juden* [3], VII (1894), 166; S. POZNANSKI, *Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter*, Berlin 1914, 121-122.

([2]) Sugli ebrei della Mesopotamia nel XIII secolo si vedano principalmente gli studi di W. J. FISCHEL, *Arabische Quellen zur Geschichte der babylonischen Judenheit im 13. Jahrhundert*, in *Monatschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums*, LXXIX (1935), 302-322; *Il dīwān di Eleazar ha-Babli come fonte della storia sociale degli ebrei di Baġdād nel XIII secolo* [in ebraico], in *Tarbiz*, VIII (1937), 233-236; *Neue Beiträge zur Geschichte der Juden Baghdads im islamischen Mittelalter*, in *Monatschrift* sopra citato, LXXXI (1937), 416-422; *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*, London 1937.

([3]) Per la storia del monastero si veda il riassunto in E. A. WALLIS BUDGE, *The Chronography of Bar Hebraeus*, Oxford 1932, LX-LXIII.

([4]) Su questa si veda F. J. DÖLGER, *Totenritual der Jacobiten nach Ricoldo da Monte Croce*, in *Antike und Christent.*, V (1936), 149-150.

([5]) Ediz. LAURENT, 125-126.

mafriano di Takrīt. era (nel 1290) un Iwannīs (1). Sul fatto raccontato da Ricoldo ritorneremo in seguito.

Il nostro domenicano lascia Mōṣul diretto a Baġdād: « Nos autem ulterius procedentes de Ninive, civitate grandi, intravimus fluvium paradisi, qui est Tigris, et super utres continue ivimus per ducenta miliaria et ultra usque ad Baldacum ». Egli dunque usa il sistema abituale di viaggio sul fiume, cioè il kelek, zattera su otri (2). Scendendo il fiume si arresta a metà via ad una grande città. chiamata Techerit, cioè Takrīt, a proposito della quale dà molte indicazioni interessanti: « Ibi sunt multi Maronite et archiepiscopus Maronitarum. Sunt autem Maronite de monte Libani, qui dicunt in Christo esse tantum unam voluntatem. Archiepiscopus tamen a nobis audivit in ambico et manu propria subscripsit pape de fide, ut voluimus, et de obediencia ad papam et sanctam romanam ecclesiam. In eadem civitate sunt multi Iacobini, qui nos receperunt fere ut angelos Dei, et ecclesias et monasteria pulcherrima offerebant nobis. Sed et Iacobini eiusdem civitatis quondam tempore edificaverunt quandam ecclesiam canis extra civitatem in casali iuxta fluvium paradisi, et omni anno faciunt semel festum canis: dicunt enim, quod ad litteram habuerunt canem magne virtutis » (3).

Di una colonia maronita a Takrīt con alla testa un arcivescovo non ho trovato altre notizie. In quanto all'asserzione di Ricoldo che i maroniti « dicunt in Christo esse tantum unam voluntatem » è un errore abbastanza diffuso: risale al sec. VIII e fu ripetuto da Sa'īd ibn Baṭrīq (4) in Oriente, ed in Occi-

(1) Il nome e la data sono in un articolo di Mār Ignazio Ephrem I, patriarca d'Antiochia: *Lum'at fī tāriḫ al-ummat al-Suryāniya fī 'Iraq*, in *Al-Maǧallat*, III (Gerusalemme 1936), 221-224. Dopo quel Iwannīs non si ha più notizie di vescovi sino al XVII secolo.

(2) Su questo tipo di natante si veda CHESNEY, *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris*, London 1850. II, 633-651; K. T. FROST. *Boats on the Euphrates and Tigris*, in *The Annual of the British School at Athens*, XII (1905-1906), 190-195; ARMAS SALONEN, *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien*, in *Studia Orientalia*, VIII, 4, Helsinki 1939.

(3) Ediz. LAURENT 126, ove corregge la forma « in ambico » data dal ms. in « cum ambitione ». Contro tale rettifica cfr. MANDONNET, op. cit., 195, nota 1.

(4) Ediz. CHEIKHO, *CSCO*, Script. arab., VI, Beyrouth 1906, 210.

dente da Guglielmo di Tiro [1] e da Giacomo di Vitry [2], come un travisamento della lettera « Quia divinae sapientiae » di Innocenzo III del 1215 [3] consacrava l'eterodossia originaria del popolo maronita [4]. Non deve esser quindi stato difficile a Ricoldo ottenere una dichiarazione in senso cattolico.

La colonia giacobita di Takrīt è invece largamente conosciuta sino dalle epoche antiche, sin dall'epoca di Aḥûdhĕemmeh, il suo celebre vescovo consacrato da Giacomo Baradeo nel 559 e morto il 2 agosto 575. È Màrûthā che per il primo ha, nel 640, il titolo di mafriano a Takrīt. In origine la chiesa primaziale della città è quella dei Santi Sergio e Bacco [5] fondata dal mafriano Bar Īšō' (669-683), e che conserva il titolo sin verso la metà dell'XI secolo, quando è trasferito a quella di Mār Aḥûdhêemmeh [6], che nel 1089 porta anche il nome di Qarattha (anno 1075 c.) [7], essendo stata demolita quella dei Santi Sergio e Bacco. Sappiamo che Màrûthā (629-649) costruì una chiesa nella fortezza [8], e Denḥa (688-727) eresse una nuova chiesa di cui non conosciamo il titolo [9]. Alla metà del sec. IX è citata anche una chiesa di Mār Tūmā [10]; nel sec. XI quella di San Zenone [11] e nel XII quella di San Giorgio [12]. I giacobiti vi possedevano anche un convento, Dayr Ḍubā'a come lo chiama aš-Šābuštī o Dayr Ṣabā'a come lo chiama Yāqūt, cioè il convento dei tintori [13]. Della comunità nestoriana sap-

(1) *Histor. Hierosol.*, XXII, 8; *PL.* CCI, 855-856.

(2) *Histor. Hierosol.*, LXXVII, ediz. Bongars, I, 1093-1094.

(3) T. Anaissi, *Bullarium Maronitarum*, Romae 1911, 2-3.

(4) Cf. Dib, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, X, 1 (1928) 1-27.

(5) Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, III, 134, 146, 218, 254, 306.

(6) Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, III, 192, 236, 244, 248, 258. Essa corrisponde alla Kanīsat al-ḫaḍrā' dei geografi arabi (esp. Ibn Ḥauqal, ediz. de Goeje, 156): la corrispondenza è testificata da Barhebraeus, *The Chronography*, trad. Wallis Budge, I, Oxford 1932, 433.

(7) Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, III, 310.

(8) Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, III, 132, 134.

(9) Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, III, 150.

(10) Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, III, 196.

(11) Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, III, 310.

(12) Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, III, 332.

(13) Aš-Šābušti, ediz. Sachau, cit., 12 13, n. 18; Yāqūt. II, 673.

piamo solo che aveva una piccola chiesa, costruita nel 150 H. (767) e ancora esistente ai tempi di Barhebraeus (1) e il convento di Mār Yuḥannā, sul Tigri di contro a Takrīt, con molte celle e monaci, circondato da campi, giardini e vigne, eretto da un monaco chiamato ʿAbdūn e collegato con un ospizio per i viaggiatori (2). Ma della chiesa del cane, indicata da Ricoldo non trovo alcuna notizia: il racconto mi ha l'aria di una pura favola (3).

Scendendo ancora il fiume, Ricoldo trova un'altra grande città «in longum iuxta fluvium, que fuit antiqua Baldac sive Babilonia, et magnis ruinis videtur quasi altera Roma». Nella sua scarsissima preparazione geografica e storica, Ricoldo cade in un grave errore d'identificazione: le rovine che egli ha visto sono quelle di Sāmarrā, l'effimera capitale di sette califfi, dal 221 al 279 H. (836-892), abbandonata poi dai sovrani quando si ristabilirono a Baġdād (4). Il nostro domenicano non accenna a nessuno dei molti conventi che dovevano esistere nella regione, e che sono notati da autori del secolo XIII (5), ma solo è il culto degli ʿalīdi: «Est autem fere destructa totaliter, et pauci habitant in ea, et illi sunt Saraceni, sequentes Ahali. Intelliximus autem, quod incole civitatis expectant quendam filium Ahali, qui mortuus est per sexcen-

(1) Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, III, 156-158.

(2) Aš-Šābuštī, ed. cit., 12, n. 17; Yāqūt, II, 701

(3) I viaggiatori recenti parlano delle rovine di dieci chiese [Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*, London 1836, II, 147], ma senza dare dettagli. Solo si parla delle rovine di un Dayr al-Banāt presso la città [Rich, loc. cit.; Petermann, *Reisen im Orient*., II, 58 sg.] — Non è vero, come scrivono taluni, che Tavernier, *Les six voyages*... II, VII°, 228, sia l'ultimo autore a parlare di una popolazione cristiana di Takrīt: egli accenna solo a delle rovine che crede quelle di una chiesa, da cui induce l'esistenza di un antico nucleo cristiano.

(4) Per la storia di Sāmarrā si veda M. Streck, *Die alte Landschaft Babylonien*, II, Leiden 1901. 182-219; P. Schwarz, *Die ʿAbbāsiden-Residenz Sāmarrā* (*Quellen und Forsch. zur Erd- und Kulturkunde*, I), Berlin 1909. Oltre a queste, i parecchi rapporti sugli scavi eseguiti da E. Herzfeld.

(5) Così Dayr aṭ-Ṭawāwīs alla fine di Karḫ (Yāqūt, II, 675); Dayr Mār Mārī al ponte di Waṣīf (Yāqūt, II, 700); ʿUmr Nasr (Yāqūt, III, 725); Dayr Faṭyūn (Yāqūt, II, 683; Bakrī, I, 380); Dayr as-Sūsī (Yāqūt, II, 672; Bakrī, I, 378); Dayr Mār Sarǧabīs a Maṭīra (Yāqūt, II, 693; Bakrī, 374); Dayr ʿAbdūn presso Maṭīra (Yāqūt, II, 678; Bakrī 374); Dayr abī aṣ-Ṣufra in al-Ītāḫiya (Yāqūt, IV, 430; *Marāṣid*, IV, 528).

tos annos, et nutriunt ei semper unam pulchram mulam, ut eum honorifice recipiant. Et mulam ipsam representant pontifices eorum populo sellatam et phaleratam omni die veneris, quando congregantur ad predicandum legem suam » (1). E il dato è ripetuto in una delle lettere, indirizzata alla Vergine: « Nosti enim, o Domina, quod ego transiens iuxta fluvium paradisi Tigridem inveni inter Baldactum et Ninivem civitatem, qui fuit antiqua Baldac, ubi cum mula honorabiliter sellata et preparata usque nunc expectant filium Haah, qui mortuus est ante sexcentos annos, et omni die veneris representant mulam paratam ad recipiendum ipsum ». È noto come nella parte di Sāmarrā chiamata ʿAskar Muʿtaṣim fossero stati sepolti ʿAlī b. M. ben ʿAlī ben Mūsā, morto nel 254 H., ed al-Ḥasan ben ʿAlī, morto nel 260 H., l'XI ed il XII īmām della serie duodecimana, e si venerasse la camera sotterranea dove era scomparso il XII, al-Qaīm, nel 264 H. (878) (2): nel nostro caso si tratta evidentemente di una forma popolare del culto del Mahdī.

Ricoldo arriva finalmente a Baġdād, accolto con infinita gioia da fratelli del suo ordine. Egli trova la città (che erroneamente identifica con l'antica Susa) amenissima e mirabile, abitata da oltre duecentomila saraceni, dove una volta viveva il califfo, cioè il successore di Maometto, e dove è la sede dei nestoriani (3); ed aggiunge che il patriarca « ipsi vocant iafelic, quod interpretatur universalis » (4). Non è la prima volta che tale termine viene usato: già in una lettera di Frate Fi-

(1) Ediz. LAURENT, 126-127.

(2) Cf. HANEBERG, *Die Verehrung der XII Imâme bei den Schiiten*, in *ZDMG*, II (1848), 74-95. Sui santuari di Sāmarrā, M. VON OPPENHEIMER, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, II, Berlin 1900, 226-227.

(3) Veramente la sede ufficiale della chiesa nestoriana era « la grande chiesa nella casa del Qāthōlīqē » (HOFFMANN, *Auszüge*, 114), la chiesa di Kōkē a Māḥôzē (Ktesiphon): così è ancora indicato nel sinodo del patriarca Timoteo II, ordinato nel 1318 (ASSEMANI, *Bibl. Orient. Clementino-Vaticana*, III, Roma 1725, 569). Ricoldo intende probabilmente dire che a Baġdād risiedeva sovente il Patriarca, ma in realtà, ai suoi tempi, esso stava quasi continuamente a Marāgah.

(4) Ediz. LAURENT, 130: la correzione fatta da tale editore, di *iafelic* in *iaselic* è errata. La traduzione francese edita da DE BACKER, op. cit., 320, ha *Iaffelic*.

lippo, provinciale domenicano di Terra Santa, del 1237, leggiamo: « De alio quodam [*Patriarca*], qui appellatur Iakelinus, qui preest omnibus, quos Nestoriana heresis ab ecclesia separavit... » (1); e i manoscritti di Burchard di Monte Sion lo ricordano coi nomi Iasalich o Iacelich (2). Nelle varie redazioni del testo di Marco Polo abbiamo le forme Zatolic (3). Iaholith e Iacolich (4), Jatolic (5), Jacolic (6). Più tardi troviamo la forma Iafylicus nella traduzione latina contemporanea fatta da fr. Giacomo d'Arles della lettera indirizzata nel 1304 dal patriarca Yahbhallàhā III al Papa: « Haec supradicta scripta sunt de manu Iafiliqui in caldaico » e « Haec Iafylicus de manu sua in Caldaico » (7). Tutte queste forme corrispondono evidentemente a καθολικός, جَاثَلِيق, ܩܰܬܘܽܠܺܝܩܳܐ.

Il patriarca stesso ebbe a dirimere una disputa fra il domenicano ed il clero nestoriano contrario alla sua predicazione. Dove il patriarca Yahbhallàhā ebbe a ricevere Ricoldo è difficile dirlo, visto che male conosciamo la topografia di Baġdād dopo la presa della città per opera dei mongoli, e il luogo ove risiedeva il capo della chiesa nestoriana. Noi sappiamo che dopo la conquista della città Hülägü donò al patriarca Makkīḥa (II) il palazzo califfale chiamato al-Dūiydār posto sul Tigri, ove fu costruita una nuova chiesa (8). Ma probabilmente rimaneva sempre in funzione l'antica sede a

(1) La lettera è riportata nella *Chronica* ALBERICI MONACHI TRIUM FONTIUM *a monacho Novi Monasterii Hoiensis interpolata*, in *MGH*, Ss., XXIII, 941. Nella redazione contenuta in MATTAEI PARISIENSIS, *Chronica majora*, ediz. LUARD, III, 398, leggermente diversa, manca la frase: « qui appellatur Iakelinus », il che può far pensare che essa sia una interpolazione esplicativa di Alberico. Sulla lettera si veda P. PELLIOT, *Les Mongols et la Papauté*, in *Revue de l'Orient chrétien*, XXIV (1924), 2-9, nota 2.

(2) Ediz. LAURENT, 91.

(3) Redazione latina, ms. Zelada.

(4) Redazione latina, testo edito da JUSTIN PRASEK, *Marka Pavloza z benatek Milion*, Praha 1902, 19.

(5) Redazione francese, cod. Paris, Bibl. Nat. fr. 1116, ediz. FOSCOLO BENEDETTO, 18.

(6) Redazione italiana, cod. Magliab., II, IV, 88, ediz. OLIVIERI, 18.

(7) Arch. Vaticano, A. A. 1-1800³. Questi dati mi furono cortesemente comunicati da S. E. il Cardinale Eugenio Tisserant.

(8) 'AMR, trad. GISMONDI, 69.

Mār Pethyōn. La sua posizione è ben descritta da Mārī (1) come posta : في بيعة مار فثيون على الصراة بالجانب الغربي وهي البيعة المعروفة بالعتيقة.

Ya'qūbī ci dice che al tempo sāsānida, Baġdād era solo una borgata nel distretto di Bādūrayā; e vi era un convento, posto al confluente del Ṣarāt e del Tigri, in un punto chiamato Qarn aṣ-Ṣarāt, che al tempo del nostro geografo portava il nome di Dayr 'Atīq ed era la sede del Catholicos. Più tardi è segnalato un maqbarah bāb ad-dayr, « Cimitero della porta del Convento », fra la porta di Baṣrah e il Tigri, dove la tomba di Ma'rūf Karḫī non ha mai cessato di essere venerata (2). Tale cimitero occupava il limite settentrionale del quartiere di Quṭuftā (3). Ma al momento della permanenza di Ricoldo a Baġdād esisteva ancora un'altra chiesa importante, quella del sūq aṯ-Ṯalāṯā (4), dove, al momento dell'assalto mongolo alla città, il patriarca raccolse tutti i cristiani (5); in essa fu sepolto il patriarca Denḥā († 1291) successore di Yahbhallâhā III (6). Sūq aṯ-Ṯalāṯā è una lunga strada della Baġdād orientale, che percorreva tutta la città da Bāb al-Kalwāḏa a SW fino a Bāb as-Sulṭān a NE, serpeggiando intorno al recinto del palazzo sulṭāniale e passando non lungi dal Dayr Zandaward (7). Forse la chiesa può identificarsi con quella di Mār Sabhrīšō', ove fu sepolto il patriarca Bar Ṣaumā

(1) MĀRĪ, trad. GISMONDI, 133. Porta anche il nome di Dayr ar-Rūm, ibid., 128; cfr. YĀQŪT, II, 662; ŠĀBUŠTI, 9, n. 4; ASSEMANI, *Bibl. Orient.*, III, 2a, 629.

(2) Ma'rūf figlio di al-Fīrūzān era un contemporaneo di Hārūn ar-Rašīd, e morì nel 200 H. (816). La sua tomba esiste ancor oggi.

(3) Vedi G. LE STRANGE, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924, 99-100; MASSIGNON, *Mission en Mésopotamie*, 108.

(4) Sul nome vedi le osservazioni di Marquart, riportate in SARRE-HERZFELD, op. cit., II. 106.

(5) BARHEBRAEUS, *The Chronography*, trad. W. BUDGE, I, 431.

(6) 'AMR, trad. GISMONDI, 70.

(7) Dayr al-Zandaward era a sud del quartiere che circondava il palazzo dei califfi, presso la porta di Āzaǧ. Il suo nome fu originariamente quello di un canale nel distretto di Kalwāḏā e fu anche quello del ponte di barche di Baġdād. Il dayr era celebre per le sue vigne, ricordate anche da Abu Nuwās. Cfr. YĀQŪT, II, 665. Vigne e giardini e anche il dayr erano scomparsi al momento della redazione del *Marāṣid*, e il loro posto era occupato da case e strade.

presso una famosa immagine della Vergine, forse identica a quella chiamata di Darb Dīnār ove fu sepolto Išōʿyahbh V Baladi (1149-1175), giacchè è detto che Eliyā III (1176-1190) fu sepolto nella chiesa di sūq at-Talātā presso la tomba di Išōʿyahbh V (1).

I nestoriani, che dapprima avevano ricevuto Ricoldo molto cordialmente, vedendo che egli predicava principî contrari alla loro dottrina, lo cacciarono dalla chiesa che gli avevano concessa e la purificarono; poi offrirono di concedergli una chiesa purchè rinunciasse a predicare. Quale fosse questa chiesa non è possibile saperlo (2). Intervenne allora il patriarca

(1) Si vedano ʿAMR, cit., 61 e 64; MĀRĪ, 131-132.

(2) Abbiamo notizia di parecchie chiese esistenti a Baġdād, oltre quelle sopra ricordate. Ne elenco alcune:

a) Dayr Darmālis, nella Baġdād orientale, fuori della porta Šammāsiyah (da Šammās = diacono), cioè all'estremità nord della città: YĀQŪT, II, 660; ŠĀBUŠTĪ, ediz. SACHAU, 8-9 [che vocalizza Dūrmalis], lo dice presso la casa di al-Muʿizziyah, cioè il palazzo del buyida Muʿizz ad-Dawlah, costruito nel 305 H.

b) Dayr Samālū, nella Baġdād orientale, presso la stessa porta Šammāsiyah: era posto presso il Tigri ed il canale Mahdī, nella direzione di Baradān. Prese il nome da Samālū, città della frontiera armena presa da Hārūn ar-Rašīd nel 163 H. (780) e di cui tutta la popolazione fu trasportata a Baġdād e sistemata sul terreno dove poi sorse il monastero: YĀQŪT, II, 670; III, 416; ŠĀBUŠTĪ, 9, n. 2. Ogni traccia ne era scomparsa al momento della redazione del *Marāṣid*. La chiesa era stata restaurata dal patriarca ʿAbhdīšōʿ: MĀRĪ, 91.

c) Dayr Sābūr, posta nel distretto Buzūġā, immediatamente a nord di quella della porta di Šammāsiyah, presso il villaggio di Mazrafah e di al-Ṣālahiyah. ŠĀBUŠTI, 10, n. 7.

d) Dayr al-ʿAḏārā, nella Baġdād occidentale, nel Qatīʿat an-Naṣārā, fra il Nahr ad-Daǧāǧ ed il Nahr Ṭabaq: YAQŪT, II, 680; III, 486; IV, 143; ŠĀBUŠTĪ, 12, n. 14; AL-BĒRŪNĪ, *Chronology*, 309, 311.

e) Dayr Durtā, nella Baġdād occidentale, nel quartiere Zubaydiyah: nel 334 H. (946) fu per qualche tempo sede del califfo Mustaqfī. YAʿQŪBI, 250; Balāḏurī, 296: *ʿArīb*, ediz. DE GOEJE, 71; MASʿŪDĪ, VIII, 391; YĀQŪT, II, 659; IV, 132, 141, 142; *Muštariq*, 200. Per un cambiamento del corso del fiume non esisteva più al momento della redazione del *Marāṣid*.

f) Dayr al-Qibāb, presso il Dayr Durtā. Si vedano le stesse fonti.

g) Dayr Ašmūnī, nella Baġdād occidentale, nel distretto di Qaṭrabbul: era così chiamato dal nome della madre dei Maccabei, di cui la festa veniva celebrata il 3 di tišrīn I. ŠĀBUŠTI, 10, n. 6; YĀQŪT, I, 643.

h) Dayr al-Ǧurǧūṯ, anch'essa nel distretto di Qaṭrabbul. ŠĀBUŠTĪ, loc. cit.: Sachau pensa che الجرجوث sia un errore per الجرجوس (Giorgio?).

che riconosce la giustezza delle tesi sostenute dal domenicano: « Patriarcha eciam contra voluntatem episcoporum ordinavit, quod in eorum locis verbum Dei libere predicaremus, et ita inceperunt audire et ad fidem redire, et venientes peccata sua confitebantur ». Il patriarca lo aveva ricevuto « in ioserchiarcha, in sua sede deaurata, et ad pedes eius episcopi et archiepiscopi et religiosi... » ([1]). Cosa sia questa « ioserchiarcha » proprio non lo so: il Laurent richiama il nome di Iarcha (Ἰάρχα), capo dei Bramani, sedente in un trono aureo, ricordato da Philostrato ([2]), ma quale rapporto questo possa avere con il trono del patriarca nestoriano è cosa che mi sfugge ([3]).

Ricoldo non dice se a Baġdād ebbe rapporti anche col gruppo giacobita che vi possedeva una chiesa di San Tomaso, notevole per le sue numerose e belle pitture e per le altre opere d'arte che conteneva, sì che molti stranieri la visitavano, come ci dice il *Marāṣid*; e col grosso nucleo di ebrei che vivevano nella città ([4]). La sua attenzione, dopo i nesto-

---

i) Dayr Midyān, nella Baġdād occidentale, sulle rive del canale Karḫāyā: Yāqūt, II, 695: Šābuštī, 9-10, n. 5 (Dayr al-Mudyān). Il *Marāṣid* dice che era anche conosciuto col nome di Dayr Saiḫis (= Sarǧis?).

k) Dayr aṯ-Ṯaʿālib. Secondo alcuni era circa a due miglia da Baġdād, sulla via di Kūfah, presso il villaggio di Ḥāritiyah (Yāqūt, II, 650); secondo al-Ḫālidī sorgeva presso il santuario di Maʿrūf Karḫī, ed è persino identificato col Dayr al-Ǧaṯiīq. Šābuštī, 9, n. 3, lo pone nella Baġdād occidentale, presso il quartiere di Bāb al-Ḥadīd. Probabilmente vi erano due monasteri dello stesso nome. Una festa al Dayr aṯ-Ṯaʿālib è ricordata da al-Bērunī, *Chronology of Ancient Nations*, 308.

Fuori della città e nelle sue vicinanze, esistevano dei monasteri, Dayr Bāšharā, Dayr Ġirġis, Dayr Qūṭā, Dayr al-ʿĀṣiyah, Dayr az-Zewaykiyah, ricordati da Šābuštī.

([1]) Laurent, op. cit., 130. Nella traduzione francese manca ogni corrispondente al termine *ioserchiarca*.

([2]) *Vita Apoll. Tyan.*, Γ, XVI, ediz. Kayser, 95[6]. Cf. « Apollonius... pervenit ad Brachmanas: ut Hiarcam in throno sedentem aureo... » di Hieronym., *epist. LIII, ad Paulinum*, in *PL.*, XXII, 541.

([3]) Sul trono del patriarca vedi la vita di Yahbhallāhā III, trad. Chabot, in *Revue de l'Orient latin*, II (1894), 254.

([4]) Beniamino da Tudela ne conta 40.000, con 28 sinagoghe; cf. J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Frankfurt a. M., 1929, 153-158, e le opere citate alle note 1 e 2, pg. 28. Ricoldo, in Laurent, op. cit., 131, dice solo: « ... Iudeos, qui sunt ibi multa milia ».

riani, è specialmente diretta ai musulmani. E si dirige ai loro luoghi di insegnamento della legge coranica, giacchè, come egli dice, in Baġdād « Sarraceni habent maxima studia et magnos magistros, et sunt ibi religiosi eorum, et ipsorum diverse secte ibi conveniunt ». Uno specchio della sua attività ce lo offre in un passo della *Improbatio Alcorani* (1): « Unde cum transissem maria, et deserta, et pervenissem ad famosissimam civitatem saracenorum Baldacum, ubi generale ipsorum et solemne habetur studium, ibi pariter linguam et litteram arrabicam didici, et legem eorum diligentissime relegens, et studiose in scholis, et cum magistris ipsorum frequenter conferens, magis ac magis per experientiam apprehendi perversitatem praedictae legis, et cum incepissem in latinum transferre, tot inveni fabulas, falsitates, et blasphemias, et eadem per omnia in locis creberrimis repetita quod tunc attaediatus dimisi. Et in attritione de praedicti blasphemis scripsi quasdam epistolas ad Ecclesiam triumphantem per modum querelae amaricati animi ».

Dapprima dunque studia la lingua. Abbiamo già visto come in Tabrīz avesse predicato per il tramite di un dragomanno: a Mōṣul dice di aver predicato in arabo (2). Egli dunque a Baġdād deve essersi perfezionato nell'uso volgare dell'arabo, ma non deve aver mai acquistato una vera conoscenza scientifica della lingua, nè una cultura filologica profonda, tanto che in un passo della *Improbatio Alcorani* dice che il persiano e l'ebraico sono due lingue affini (3). Cominciò ad ogni modo una traduzione del Corano, che ben presto interruppe, e da nessun dato ci risulta che abbia ripreso e condotto a fine tale lavoro. Il suo grande interesse era di penetrare la legge religiosa musulmana frequentando quelle scuole ove gli allievi convenivano in Baġdād dalle diverse provincie: « Habent autem in Baldaco plura loca soli studio et contemplacione deputata ad modum magnorum monasteriorum nostrorum, et venientibus providetur de communi de cella, sci-

(1) Edizione Venezia 1609, 3. Di questa edizione parlerò in seguito.

(2) « ... in civitate Ninive grandi in platea propter multitudinem populi predicavimus fidem catholicam arabice... »: LAURENT, op. cit., 126.

(3) « ... hebraeo et persa qui sunt propinqui... »: *Improbatio Alcorani*, ediz. Venezia, 1609, 19.

licet de pane et aqua, et hiis contenti instant contemplacioni et studio in maxima paupertate. In scolis autem communibus ibi exponitur alcoranus, id est lex Machometi. Numquam ibi entrant nisi pedibus discalciatis. Unde tam magister, qui exponit, quam discipuli, qui audiunt, dimittunt calceos extra, et nudis pedibus intrant scolas, et ibi cum maxima mansuetudine et modestia legunt et disputant » ([1]). Sullo svolgimento storico degli studi islamici ha poi una interessante ed esatta osservazione ([2]): « Surrexerunt contra utrosque Saraceni quidam periti in philosophia, et ceperunt legere in libri Aristotelis, et Platonis, et inceperunt contemmere omnes sectas Saracenorum, et ipsum Alchoranum, quod advertens quidam calipha de Baldacho nomine, edifficavit in Baldacho Nadamiam et Mestanceriam Scolas solemnissimas ([3]), et reformavit studium Alchorani; et ordinavit quod de quibuscumque provinciis venirent in Baldachum ad studium Alchorani studentes, et habentes sellas, et stipendia necessaria de comuni: et ordinavit, quod Saraceni attendentes ad Alchoranum nullo modo studerent philosophiam; nec reputant bonos Saracenos, qui philosophiae intendunt... ». Egli accenna così alla reazione pietista del XII secolo ed al trapasso dal dār al-ʿilm alla madrasah

I luoghi d'insegnamento che Ricoldo sembra abbia frequentato furono i due più celebri di Baġdād, la madrasah al-Niẓāmiyyah fondata da Niẓām al-Mulk nel 457 H. (1065-1066) per i šāfiʿiti ([4]), e la madrasah di al-Mustanṣir eretta nel 630 H. (1232-1233) per i quattro riti ortodossi, la celebre al-Mustanṣiriyyah ([5]). Ma ancora ad altre installazioni religiose accenna

([1]) Laurent, op. cit., 132.

([2]) *Improbatio Alcorani*, ediz. Venezia 1609, 46. Cf. Laurent, op. cit., 138, § 11.

([3]) La traduzione di Demetrio Cidone (*PG*. CLIV, 1119) ha: « ἐν Βαβυλῶνι τὴν ᾿Ακαδημίαν καὶ τὴν Μεστανζερίαν σχολὴν... ».

([4]) Vedi G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924, 297-298; J. Ribera, *Origen del Colegio Nidami de Bagdad*, in *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza 1904, 3-17.

([5]) Si veda Van Berchem, in Sarre-Herzfeld, op. cit., I, 42-43 (alla cui bibliografia aggiungere K. A. C. Creswell, *The Origin of the Cruciform Plan of Cairene Madrasas*, in *Bull. de l'Inst. franç. d'Archéologie orientale*, XXI (1922), 35-36): sul monumento ancor oggi esistente Sarre-Herzfeld, op. cit., II, 161-170.

Ricoldo: « Ibi sunt monasteria illorum Sarracenorum, qui appellantur Megirede, quod interpretatur contemplantes » (1). Megirede deve essere مُتَجَرِّد, che più che non ricondursi al فيلسوف مُتَجَرِّد « filosofo disnudo » [gimnosofista] del vocabolario di Pietro di Alcalà, deve interpretarsi come eremita, uomo pio che rinuncia ai beni del mondo (متجرّد), termine molte volte usato per indicare i ṣūfi.

In quanto ai vari riti o scuole musulmane, Ricoldo non ha se non un vago accenno agli ḥanafitī: « Sed quedam est inter eos secta, que vocatur Henefa, et isti reputantur aliis perfectiores » (2). Accenna inoltre a delle sette di derwīš: « Habent eciam quosdam religiosos in Thurchia et Perside, ubi est maximum frigus, et ibi multi moriuntur frigore eciam cum multis vestibus. Qui religiosi vadunt totaliter nudi: ungunt se tamen quodam oleo, quod valet multum contra frigus. Et ex consuetudine eciam non timent frigus. Habent eciam in Baldaco quosdam alios religiosos, filios perdicionis, qui desperantes semetipsos extinguunt, ignem magnum calcantes cum pedibus discalciatis, ut homines admirentur. Et eciam coram hominibus comedunt scorpiones et serpentes non solum crudos, sed eciam crudos vivos » (3).

In quanto ai riti del culto musulmano, nessuno altro ricorda se non quello di entrare nelle moschee e nelle madrasah a piedi scalzi: « Numquam ibi entrant nisi pedibus discalciatis. Unde tam magister, qui exponit, quam discipuli, qui audiunt, dimittunt calceos extra, et nudis pedibus intrant scolas, et ibi cum maxima mansuetudine et modestia legunt et disputant » (4).

Dell'accoglienza fattagli dall'ambiente musulmano, Ricoldo non può dire se non del bene: quando si recava nelle moschee era ricevuto « sicut angelos Dei... Quando autem volebamus intrare domos nobilium vel sapientium. cum tanta leticia nos recipiebant, quod videbatur nobis frequenter, quod

(1) LAURENT, op. cit., 131. La traduzione francese dal codice Parigino, edita dal DE BACKER, op. cit., 325, in luogo di *Megirede* ha *Ingerredes*.

(2) LAURENT, op. cit., 132.

(3) LAURENT, op. cit., 141.

(4) LAURENT, op. cit., 132.

invenissemus hospites ordinis. Illi autem, qui libenter recipiunt fratres ordinis in domibus suis, frequenter eciam quadam urbanitate et familiaritate petebant, quod aliquid diceremus de Deo vel ad commendacionem Christi » (1).

Era in questo ambiente che Ricoldo viveva quando lo sorprende la notizia della caduta di San Giovanni d'Acri (18 maggio 1291), ultimo baluardo del cristianesimo in Palestina. Dell'avvenimento molte volte parla nelle sue lettere: i prigionieri affluiscono fino a Baġdād e le spoglie strappate alle case ed alle chiese; venduti i primi come schiavi, usati gli altri per le tavole dei saraceni. Cerca fra i primi se vi erano dei suoi fratelli dell'ordine, e fra le spoglie ritrova paramenti e libri sacri e breviari (2). Fugge allora da Baġdād e nel deserto è assalito da due Tartari musulmani che lo aggrediscono e lo spogliano e lo vogliono convertire all'islāmismo. Ma egli fugge e, travestito da cammelliere (3), raggiunge Mōṣul, passando allora forse per Ḥarbā, località che ricorda nell'Itinerario (4). A Mōṣul (Ninive) trova un volume « portatum de spoliis christianorum de Accon . . . ubi erant epistole et evangelia » (5).

E probabile che poi egli sia rientrato a Bagdād, dove avrebbe scritte le *Epistolae*, tutte posteriori alla presa di San Giovanni d'Acri, mentre invece l'*Itinerario* è anteriore a tale data. Infatti in esso non vi è traccia che Ricoldo abbia conosciuta la caduta della città, e per di più in esso si citano tre sovrani mongoli, Halaon [= Hülägü], Haalaga [= Abaga] ed Argon [= Argun] e si parla della morte di quest'ultimo, avvenuta il 7 marzo 1291, mentre non si fà alcun cenno del suo successore Gaikatu, intronizzato il 22 luglio 1291 (6). Probabilmente però l'ultima parte, ove si analizza la legge islāmica, fu redatta dopo tale data: essa è un abbozzo ampio

(1) LAURENT, op. cit., 131, 134.

(2) *Epistolae*, ediz. RÖHRICHT, 269-270, 272, 276-278, 289-294.

(3) *Epistolae*, ediz. RÖHRICHT, 284: cf. 268.

(4) LAURENT, op. cit., 129. Oggi Ǧisr Ḥarbā, nel distretto di Duǧail, ad ovest del palmeto di Balad e sulla riva occidentale dell'antico letto del Tigri, il Šuṭait: è posta a circa 34° N. Fu luogo celebre per le sue manifatture di stoffe di cotone: YAQŪT, II, 235; *Marāṣid*, 295.

(5) *Epistolae*, ediz. RÖHRICHT, 281.

(6) MANDONNET, op. cit., 183-184.

di tutto quanto sarà poi sviluppato nella *Improbatio Alcorani*, ma che già ne contiene tutte le idee principali. Mi sembra impossibile ammettere che Ricoldo dopo un solo anno e mezzo al più di permanenza nel mondo musulmano avesse già appreso tutto quanto ebbe a conoscere dell'islāmismo, senza poi fare nessun ulteriore progresso. Giacchè egli deve esser rimasto ancora parecchi anni in Oriente, come traspare dalla frase « in pluribus annis quibus cum eis conversatus sum in Perside et Baldaco » (1) ed è certo che non abbiamo notizie della sua presenza in Europa se non nel 1301.

Quando lasciò l'Oriente e per quale via ritornò in patria ci è perfettamente ignoto. La sua presenza ci è segnalata di nuovo a Firenze in un documento del 10 ottobre 1301, poi ancora in uno del 21 luglio 1302 (2). Dopo abbiamo una nuova lacuna documentaria sino all'anno 1311, quando Ricoldo appare quale procuratore del convento domenicano in un processo coi canonici ed il clero di Firenze (3). È probabilmente in questo periodo che dobbiamo porre la redazione del suo grande studio sul Corano, l'*Improbatio Alcorani*. Un testo di Giovanni VI Cantacuzeno, l'imperatore bizantino fattosi poi monaco (4), può esserci di gran sussidio. Egli scrive infatti nella *Ia Oratio contra Mahometem* (5): Τῷ ἀπὸ τῆς τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ σαρκώσεως χιλιοστῷ διακοσιοστῷ δεκάτῳ ἔτει τις τῆς τάξεως τῶν Πρεδικατόρων, ἤτοι τῶν κηρύκων, Ῥικάλδος ὄνομα αὐτῷ, ἀπελθὼν εἰς τὴν Βαβυλῶνα, ἔνθα τὸ μουσεῖον καὶ τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας ἐνεργεῖται, καὶ φιλοπονήσας εἰς ἄκρον, ἐξήσκησε τὴν τῶν Ἀράβων διάλεκτον· ὃς καὶ ἐξετάσας, καὶ εἰς ἀκρίβειαν εὑρὼν τὰ ἐν τῷ νόμῳ τῶν Ἰσμαηλιτῶν ἐμπεριειλημμένα, εἰς τὴν τῶν Λατίνων γλῶτταν ἀπὸ τῆς τῶν Ἀράβων μετήνεγκεν. Il passo non è sfuggito al Mandonnet, ma mi sembra che egli ne abbia tratto delle conclusioni errate (6). È certo che il Cantacuzeno non si è basato su una traduzione del Corano fatta da Ricoldo, traduzione che non è mai esistita,

(1) LAURENT, op. cit., 133.
(2) FINESCHI, op. cit., 333-334.
(3) FINESCHI, op. cit., 313 319, 334-340.
(4) Su di lui KRUMBACHER, *Gesch. d. Byzant. Lit.*, 105-106, 298-300.
(5) *P. G.*, CLIV, 601.
(6) Op. cit,, 584-586.

ma sullo studio che il domenicano aveva fatto della legge religiosa islamica, cioè sulla *Improbatio Alcorani*. Questa poteva essere accessibile al Cantacuzeno, che pur non sapeva il latino, attraverso la traduzione greca eseguita dal suo antico segretario Demetrio Cidone, eseguita dopo il 1354 e probabilmente prima del 1360, se tale è la data di una lettera del Cidone che appunto a questo suo lavoro si riferisce (1). Ora il Mandonnet legge la data nel passo del Cantacuzemo come MCCX, e crede vi sia un errore per MCXC. Ciò è impossibile: Cantacuzemo non scrive in latino nè con numerali latini, ciò che avrebbe potuto dare l'errore indicato nella tradizione manoscritta: scrive in greco, dove tale svista non è possibile. Ma certo vi è un errore nel testo del Cantacuzemo, in quanto la data 1210 è impossibile; e questo errore è probabilmente una svista dell'amanuense per 1310. Naturalmente è anche impossibile l'altra deduzione del Mandonnet: « Quant à la date de 1290, il faut conclure qu'elle a dû se trouver dans certains manuscrits du *Contra legem;* cette date, d'ailleurs, sous la plume de Cantacuzène, désigne le moment de l'arrivée à Bagdad, mais non le temps de la composition de l'ouvrage ». Tutto ciò è un cumolo di assurdità. Perchè poi Ricoldo, che non dà mai una data, doveva scrivere quella del suo arrivo a Baġdād su di un'opera scritta certamente molti anni dopo tale avvenimento, questo poi non riesco assolutamente a comprenderlo. L'interpretazione che io dò invece, e la lettura 1310 corrispondono bene con quanto altro sappiamo intorno all'attività del missionario domenicano. Ed è facile anche comprendere come tale data del 1310 fosse nota al Cantacuzeno, attraverso Demetrio Cidone: evidentemente questo l'aveva saputo dal domenicano di Pera che gli era stato maestro di latino e che l'aveva iniziato alla teologia occidentale, che gli aveva fatta conoscere l'opera di San Tomaso contro gli infedeli e che deve avergli comunicata l'opera del suo confratello assunta certo a celebrità. Opera troppo recente perchè un domenicano non ne conoscesse l'epoca della composi-

(1) La lettera è in G. Cammelli, *Démétrius Cydonès. Correspondance*, Paris 1930, 18-19, n°. 7. Per la datazione della lettera cf. G. Mercati, *Per l'epistolario di Demetrio Cidone*, in *Studi bizantini e neoellenici*, III (1931), 205-206 (= *Opere minori*, IV, 389-391).

zione [1]. Mi pare dunque che tutta la teoria del Mandonnet sia insostenibile [2].

Ricoldo compose dunque la sua opera a Firenze nel primo decennio del XIV secolo, e la compose esclusivamente in base alle note riportate dall'Oriente ed al testo del Corano. Non ha trovato certo in patria un ambiente che gli facilitasse lo svolgimento e l'approfondimento dei suoi studi: chè quasi per nulla in Italia ci si era, prima d'allora, occupati di teologia musulmana, e per nulla a Firenze. Quivi mancava anche quell'elemento tanto importante e che fu una seria base di studi in altre regioni d'Europa, cioè l'esistenza di una importante e dotta colonia ebraica. Nuclei ebraici esistevano, nella seconda metà del XIII secolo, a Siena, a Pisa, a S. Gemignano [3] ed a Firenze stessa, dove Giordano da Rivalta, intorno al 1304, ha un maestro ebraico che gli insegna la sua lingua, e che era modello di ogni virtù, sì da poterlo paragonare agli apostoli [4]. Maestro d'ebraico al più, che probabilmente non ebbe rapporti con Ricoldo, nella cui opera non

(1) È strano come pochissimo si occupino della traduzione dello scritto di Ricoldo gli studiosi che recentemente hanno trattato di Demetrio Cidone: così G. Cammelli, *Demetrio Cidonio. Notizie della vita e delle opere*, in *Studi italiani di filologia classica*, n. s., I (1920), 140-161; M. Jugie, *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Bysance aux XIVe et XVe siècles*, in *Échos d'Orient*, XXVII (1928), 385-402; G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota...* (*Studi e Testi*, 56), Città del Vaticano 1931; V. Laurent, *La correspondance de Démétrius Cydonès*, in *Échos d'Orient*, XXX (1931), 339-354; B. Altaner, *Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden während des 13. und 14. Jahrhunderts*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LIII (1934), 465-467; R. Loenertz, *Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès. Remarques sur leurs correspondances*, in *Échos d'Orient*, XXXVI (1937), 271-287, 474-487; XXXVII (1938). 107-124.

(2) Altro errore del Mandonnet è quello di ritenere che ogni citazione del Corano fatta in occidente dando il numero progressivo di ogni sūrah indicasse la dipendenza dalla traduzione fatta da Roberto di Chester; mentre la citazione col nome arabo della sūrah indicasse la dipendenza dall'opera di Ricoldo. I nomi arabi di ogni sūrah erano già noti ed usati in Europa prima di Ricoldo.

(3) Cf. R. Davidsohn, *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz*, II, Berlin 1900, 327-331.

(4) Giordano da Rivalta, *Prediche*, I, Milano 1839, 122. Cf. U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, 9.

troviamo alcuna traccia che conoscesse anche i soli rudimenti di quella lingua. In quanto Ricoldo non ha la mente dello scienziato che ricerca il sapere per se stesso: se egli si è impadronito della lingua araba lo ha fatto solo per necessità pratiche, per la sua finalità missionaria.

L'opera di Ricoldo porta nei manoscritti e nelle stampe antiche titoli diversi: *Tractatus contra legem Sarracenorum*, *Tractatus contra legem Mahometi*, *Confutatio Alchorani*, *Improbatio Alchorani*, *Propugnaculum fidei*: il primo forse è l'originale e quello che meglio corrisponde al contenuto del lavoro. Questo ci è stato conservato in parecchi manoscritti (1) e in alcune stampe antiche. L'opera cioè fu stampata per la prima volta a Siviglia nel 1500, in un quarto di 33 fol. e a 35 linee per pagina, in lettere gotiche, con la datazione: « Impressus Hispali: per Stanislaum Polonum anno a nativitate domini nostri iesu xpi. m. d. xx. die marcij ». Sul frontispizio è una incisione che rappresenta un frate in cattedra che insegna a cinque arabi. Il titolo dice: « Ricoldus Florentinus. Improbatio Alcorani », mentre l'explicit suona « Explicit libellus intitulatus contra legem sarracenorum editus a fratre Ricoldo florentino de ordine predicatorum: sacre theologie professore ». Come si vede i due titoli sono usati promiscuamente (2). Di questo incunabolo sussistono almeno tredici

(1) I manoscritti a me noti sono: Vaticano lat. 7317; Riccardiano 3207 (ora 3026); Cambridge, Corpus Christi College 335. 7.; Ospedale di Cues 107 (appartenuto al Cusano e con sue note); Avignone, Musée Calvet n°. 58 (anc. fonds 124), incompleto; München, lat. 449; Oviedo, Bibl. del Capitolo, citato da DENIFLE, *Die Universitäten d. Mittelalters*, I, 497, nota 1108; Roma, Archivio dell'Ordine Domenicano. Degli estratti dell'opera di Ricoldo sono nel cod. Parigino, Bibl. Nat., lat. 4230 e nel Riccardiano M. I. XXI (ora 673). Tutti questi manoscritti debbono ancora essere controllati, cosa in questi tempi non posso fare.

(2) Su questa edizione si veda HAIN, n°. 13913; F. ESCUDERO Y PEROSSO, *Tipografía Hispalense* (1894), 111-112, n°. 84; C. HAEBLER, *Typographie ibérique du quinzième siècle*, La Haye 1902, n°. 102-103; C. HAEBLER, *Bibliografía ibérica* (1904), n°. 577; C. HAEBLER, *Geschichte des Spanischen Frühdruckes*, Leipzig 1923, 402-403, figg. 455 e 457; JAMES P. R. LYELL, *Early Book Illustration in Spain*, London 1926. 66-68, fig. 51; M. KURZ, *Handbuch der iberischen Bilderdrucke des XV. Jahrhunderts*, Leipzig 1931, n°. 319.

esemplari (1). L'opera fu ristampata a Toledo nel 1502 da Pedro Hagenbarch (2), e poi due volte ancora a Siviglia nel 1520 e 1530, come indica il Fabricius. La prima edizione italiana fu impressa a Venezia nel 1609, apud Dominicum de Imbertis, per cura del padre Marco Antonio Serafini, col titolo « Propugnaculum fidei toti christianae religioni adversum mendacia et deliramenta Saracenorum, Alchorani praecipue maxime utile ».

Intanto si verificava che la traduzione greca fatta da Demetrio Cidone veniva ritradotta in latino da un Bartolomaeus Picernus de Montearduo; ed il lavoro veniva stampato a Roma per la prima volta « per Joannem Besieken, anno millesimo quingentesimo sexto, die vero XXVII, mensis maii ». Più volte ristampata, questa traduzione cinquecentesca fece dimenticare l'originale di Ricoldo, sì che essa sola si può dire veniva usata, ebbe l'onore di entrare nella Patrologia del Migne (3), ed ancora recentemente uno scrittore tedesco con grande sicumera asseriva, in una delle più riputate riviste germaniche, che l'opera di Ricoldo « mit ihren 17 Kapiteln, deren Titel etwa *Confutatio Alcorani* gelautet haben mag, ist uns nur in der Uebersetzung durch den Griechen Demetrius Kydones (um 1350) erhalten » (4). Quanta presuntuosa ignoranza!

Oltre alla traduzione greca del Cidone ed alla ritraduzione latina di B. Picernus, non mi consta che l'opera di Ricoldo sia stata tradotta in altra lingua se non in spagnolo (5).

(1) Quelli a me noti sono: Cordoba, Bibl. Provincial; Krakov, Mus. Czartoryskich; London, Brit. Mus., I A. 52415; Madrid, Bibl. Nacional; Madrid, Bibl. de la Universitad Central; Monserrate, Monastero (citato da P. Ribas); New York, Hispanic Society of America; Oxford, Bodleian Library; Roma, Bibl. Universitaria, inc. 2.4.3; Salamanca, Bibl. Universitaria; Sevilla, Libréria de Asensio (citato da Escudero); Toledo, Bibl. Provincial, I.45.b. e I.46.a.

(2) Cf. C. PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Toledo* (1887), 24, 2°. 26.

(3) *P. G.*, CLIV, 1035 1152.

(4) W. EICHNER, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, in *Der Islam*, XXIII (1936), 139.

(5) Si veda l'edizione di Siviglia, del 1501, stampata « por dos alemanes campañeros », di cui un esemplare è alla Bibl. Nacional di Madrid. Vedi FR. ESCUDERO Y PEROSSO, *Tipografia Hispalense*, 123, n. 114.

A Ricoldo si attribuiscono ancora alcuni scritti minori, che dovranno essere attentamente studiati quando i mano scritti saranno accessibili, onde determinare se sono opere originali od estratti e compilazioni.

Il primo è un *Libellus ad nationes orientales* conservato in un manoscritto di Oxford (¹), del quale sembra che il codice Parigino Bibl. Nat., lat. 6225 contenga un frammento (²). Un altro scritto è quello dal titolo *Contra Sarracenos et Alcoranum* contenuto nel codice Parigino Bibliot. Nat., lat. 4230, foll. 1⌣2-159. Il terzo è un trattato *De variis religionibus* conservato da un manoscritto torinese (³). Il Fineschi (⁴) attribuisce a Ricoldo anche uno scritto *Contra errores Judeorum* altrimenti ignoto; ed il Bibliander vuole sua una *Christianae fidei confessio facta Saracenis*, che egli ebbe a pubblicare (⁵). Come ripeto, tutto questo materiale attende la possibilità di uno studio definitivo.

Pochi dati abbiamo sugli ultimi anni di Ricoldo: il 15 luglio 1312 è costituito esecutore testamentario di un suo penitente, Rinuccio di Puccio (⁶); nel 1315 il Capitolo provinciale di Arezzo lo nomina predicatore generale (⁷). Nel 1316 il Capitolo provinciale di Perugia prende a suo riguardo una decisione sulla quale, e specialmente sulle cause, si desidererebbero maggiori dettagli: « Cum relatione fide digna nobis insinuatum fuerit quod fratres Iohannes de Ultra Arnum et Richuldus Florentini gratias aliquas rationabilis facta in mo-

(¹) Cf. H. O. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae*. Pars III, Codd. Canoniciani, Oxonii 1854, Scriptor. eccles., 142. foll. 61-77.

(²) Secondo Mandonnet, op. cit., 602.

(³) Pasini, *Codices manuscripti bibl. r. Taurinensis Athenaei*, II, Taurini 1749. 46-67, cod. CLVI, e. IV. 17.

(⁴) *Memorie*, cit., 311. L'antico catalogo della Biblioteca di S. Maria Novella del 1489 (ora alla Bibl. Nazionale di Firenze, Conventi soppressi F. 6. 294) segna fra i manoscritti conservati *in cassa que est sub tabulis*, uno dal titolo *Victoria contra perfidiam iudaycam;* e nel 9° banco un volume contenente parecchi scritti, fra i quali se ne trova uno dal titolo *Contra legem saracenorum* che deve essere l'opera maggiore di Ricoldo, ed un'altro dal titolo *Capistrum iudeorum*.

(⁵) Bibliander, op. cit., II parte, coll. 183-192.

(⁶) Fineschi, *Memorie*, cit., 321-323.

(⁷) Kaeppeli-Dondaine, op. cit., 198.

nasteriis de Ripulis et Sti. Dominici per fr. Recuperum, prioris provincialis generalem vicarium et cui nominatim et plenaria monasteria nostra per priorem provincialem in nostra provincia sunt commissa, auso temerario et etiam cum verbis nimis irreverentibus et presumptuosis cum hoc minime possent attentaverint revocare et ex hoc in dictis monasteriis magno turbatio et admiratio sit exorta, eos de convento Florentino removemus in penam et fr. Richuldum conv. Urbevetano, fr. autem Johannem predictum Viterbiensi conventui assignamus, et insuper eos preterquam in accusatione, sui per unum annum omni voce privamus » (1).

Il 31 ottobre 1320 Ricoldo moriva, come risulta dal necrologio che ho citato all'inizio di queste note.

Quale seguito ebbe l'opera del nostro domenicano? Disgraziatamente la risposta è poco confortevole: Ricoldo non diede origine ad una scuola, non suscitò alcun movimento che continuasse la sua opera. Egli, che pur doveva conoscere bene l'arabo. non ebbe allievi; nè al suo convento nè in Firenze si pensò d'approfittare del suo sapere per diffondere la conoscenza di quella lingua, non fosse altro se non a scopo missionario. La cultura toscana, e in generale la cultura italiana, era ormai indirizzata verso un altro obbiettivo, le lettere latine, e come non vi era stato alcuno sforzo verso la cultura orientalistica prima, non ve ne fu nemmeno dopo Ricoldo. Il suo nome non appare mai (almeno dalle sommarie ricerche che ho fatto) negli scrittori del XIV secolo, se facciamo eccezione di Fazio degli Uberti che, nel suo *Dittamondo*, (lib. V, c. 9-13) richiama la figura del frate fiorentino per istruirlo sulla vita di Maometto e le leggi della religione islāmica (2). Bisogna scendere sino a Nicolò da Cues per vedere

(1) KAEPPELI-DONDAINE, op. cit., 200.

(2) Alcuni versi del *Dittamondo*, lib. V, c. 9, sollevano un piccolo problema: Ricoldo accenna al suo pellegrinaggio in Terra Santa, alla sua andata a Gerusalemme, e poi aggiunge:

Appresso questo in Arabia discesi,
Dove di Caterina il corpo credi.

Ora nell'Itinerario di Ricoldo non vi è alcuna traccia, neppure per vago accenno, che egli si sia recato al monte Sinai. Probabilmente Fazio, citando di memoria, a fatto equivoco con qualche altro pellegrinaggio.

apprezzata l'opera di Ricoldo; il Cusano infatti scrive [1] che, dopo aver consultati parecchi scritti sull'islāmismo, lesse finalmente quello di Ricoldo, che gli piacque più di ogni altro: « Vidi post haec Romae libellum fratris Ricoldi ordinis praedicatorum, qui arabicis literis in Baldach operam dedit, et plus caeteris placuit ». Più tardi una citazione di Raffaele Maffei da Volterra († 1522), detto il Volterrano [2], è tutto quanto possiamo citare per il XVI secolo, assieme alla stampa di Siviglia del 1500 ed alle sue altre ristampe e traduzioni spagnole indicate più sopra. Fuori della Spagna il testo originale di Ricoldo è dimenticato e si diffonderà invece la traduzione latina della traduzione greca di Demetrio Cidone, che troverà posto nella *Patrologia Graeca* del Migne, il quale ha ignorato l'edizione data dal Serafini a Venezia nel 1609 del testo originario. L'Itinerario poi di Ricoldo rimarrà inedito sino a quando il Laurent lo pubblicherà dal manoscritto di Wolfenbüttel; così della sua traduzione italiana si pubblicherà il testo incompleto dei manoscritti Laurenziano e Parigino, e si ignorerà quello integrale della Biblioteca Nazionale di Firenze. Non si può dire che l'opera di Ricoldo abbia avuta molta fortuna.

UGO MONNERET DE VILLARD.

(1) *Cribatio Alchorani*, ediz. BIBLIANDER, 21.

(2) In BIBLIANDER, op. cit., nella parte *Confutationes* a pagine non nuerate, al verso del secondo folio: cf. MANDONNET, op. cit., 599, nota 5.

INDEX